

V. F. ASZMUSZ



IMMANUEL
KANT

V. F. ASZMUSZ
IMMANUEL KANT

V. F. ASZMUSZ
IMMANUEL KANT

GONDOLAT · BUDAPEST, 1982

A mű eredeti címe
Валентин Фердинандович Асмус
Иммануил Кант

Fordította
Rozsnyai Ervin

A fordítást az eredetivel egybevetette
Láng Rózsa

ISBN 963 280 721 9

© Издательство „Наука”, Москва 1973 г.
© Rozsnyai Ervin, 1982. Hungarian translation

ELŐSZÓ

Kant a világkultúrának, a német nép és az egész emberiség történetének nagy alakja. Újító volt mind a tudományban, mind a filozófiában. Nagyszabású kozmogóniai hipotézise szerint a világegyetem fejlődik, Földünknek története van az időben. A filozófia terén Kant felelevenítette, sőt új irányba terelte a dialektikát. Vele kezdődik a dialektikus idealizmus, amelyet Kant után olyan nagy gondolkodók fémjeleznek, mint Fichte, Schelling és Hegel. 1974-ben az egész haladó emberiség megemlékezett e kiváló filozófus születésének 250. évfordulójáról. Ennek az eseménynek az alkalmából íródott ez a könyv is, amely összefoglalja a kanti filozófia összes alapvonását.

A könyv áttekinti Kant tevékenységének természettudományos eredményeit (a kozmológiát és a kozmogóniát, azt a feltevést, hogy a mi Tejútrendszerünkön kívül léteznek más, külső galaktikák is, valamint az árapály-surlódásnak a Föld naponkénti forgási sebességére kifejtett állandó hatásáról szóló tanítást), továbbá a kanti filozófia fő ágait: az ismeretelméletet, az etikát, a szerves természetben tapasztalható célszerűség tanát és az esztétikát. E kérdések jó részét több filozófiatörténeti munkámban kifejtettem már, elsősorban a „Kant dialektikája” című könyvemben. Ezek a művek felölelik a kanti filozófia legfontosabb aspektusait. Nem tartalmazznak azonban olyan fejezetet, amely a kanti idealizmus *sajátságosságát* jellemezné, meghatározva Kant helyét és jelentőségét az idealizmus történetében. Jelenlegi

munkámat kiegészítettem egy ilyen tárgyú fejezettel – címe: „Transzcendentális idealizmus és transzcendentális módszer” –, hogy a kanti filozófia jellemzése és értékelése megkapja a filozófiai monográfiához szükséges befejezettséget és teljességet.

ELSŐ FEJEZET

KANT FILOZÓFIÁJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE.

ALAPVETŐ MŰVEK

1. § A FILOZÓFUS ÉLETE ÉS TEVÉKENYSÉGE

Immanuel Kant a XVIII. század legkiválóbb gondolkodói közé tartozik. Hatása messze meghaladja saját korát. Kant számos új és a maga idejében haladó tudományos eszmét vetett fel: hipotézist dolgozott ki a Naprendszer szilárd diffúz anyagrészecskékből való keletkezéséről, az árapály-súrlódás kozmikus jelentőségéről, a külső galaxisok rendszerének létezéséről. Descartes és Galilei után ő fejlesztette tovább a mozgás és a nyugalom viszonylagosságának gondolatát.

Kant filozófiájával kezdődik Németországban a klasszikus német idealizmusként ismert irányzat. Ez az áramlat nagy szerepet játszott az egyetemes filozófiai fejlődésben.

A metafizikus materializmus nem tudta megmagyarázni a megismerő szubjektum anyagi tevékenységének, a társadalmi ember gyakorlatának szerepét a fejlődő és elmélyülő megismerésben. A német klasszikus idealizmus érdeme, hogy megkísérelte leküzdeni a metafizikus materializmus fogyatékosságait. Ennek az áramlatnak a filozófusai kezdték a valóságot nemcsak a szemlélet tárgyának tekinteni, hanem mindenekelőtt az emberi tevékenység tárgyának a történelmileg fejlődő megismerési folyamatban.

A német idealisták azonban csak idealista fogalmat alkothattak a tevékenységről és szubjektumáról. Arra törekedtek, hogy a valóságot a gyakorlat formájában vizsgálják, és e tekintetben felülmúlták a metafizikus materialistákat, de „gyakorlaton” nem a világot átalakító

társadalmi ember tárgyi-anyagi tevékenységét értették, hanem csupán a tudat „gyakorlatát”, a gondolkodás tevékenységét. A „tevékeny oldalt” „elvontan” fejtették ki, mert az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant”¹. A világot úgy ábrázolták, mintha a tevékeny tudatnak volna a terméke, mégpedig elsősorban a logikai tudaté, a gondolkodásé.

A német idealizmusnak ez a sajátossága már Kant filozófiájában megmutatkozik.

Kant egyrészt azt igyekszik megmagyarázni, ami a megismerésben magának a tudatnak a tevékenységén alapul. Az embert mint a megismerés szubjektumát tevékeny lényként vizsgálja, az emberi tudatot pedig a tapasztalati adatok aktív szintézisének tekinti. Másrészt szembeállítja a tudattevékenységet a valóságnak a tudattól független tárgyi tartalmával, és elszakítja alapjától, amelyet megismerhetetlenné nyilvánít.

Ez az ellentmondás alapvető Kant rendszerében, és előidézője lesz a kanti filozófiát átható sok-sok származékos ellentmondásnak.

Kant rendkívül bonyolult tanai nem egy csapásra születtek. Jelentős változásokon mentek keresztül, számos társadalmi, tudományos, filozófiai hatás nyomán öltötték fel azt a formát, amely meghatározta Kant helyét a filozófia történetében.

Németország Kant korában nem egységes állam, hanem – jobbára apró – hercegségek, választófejedelemségek, „szabad” császári városok, királyságok halmaza. A német államok politikai életében a rendi szeparatizmus és a legnyomorúságosabb helyi érdekellentétek uralkodtak. A politikai szeparatizmus volt az a forma, amelyben Németország gazdasági fejletlensége és társadalmi erőinek éretlensége megjelent. „Minden egyes életszféra tehetlensége (sem rendekről, sem osztályokról nem lehet beszélni, legfeljebb volt rendekről és meg nem született osztályokról) egyetlenegynek sem engedte meg, hogy meghódítsa a kizárólagos uralmat.”²

¹ Marx: Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. Bp. 1960. 7. old.

² Marx–Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 180. old.

Nem volt olyan társadalmi osztály, amely élére állhatott volna az általános német nemzeti érdekekért folytatandó harcnak; a társadalmi erők szétforgácsolódtak és éretlenek voltak. Mindez azzal a következménnyel járt, hogy az abszolutista állam, amely Németországban a „legelnyomorodottabb, félig patriarchális” formában alakult ki³, a német teoretikusok elképzeléseiben látszólagos függetlenségre tesz szert saját társadalmi alapjától. A német burzsoá társadalomnak és teoretikusainak tudatában az állam tévesen úgy jelent meg, mintha független volna az osztályérdekektől. Ennek a látszólagos önállóságnak a képzetét az erős bürokrácia is alátámasztotta.

Az említett körülmények nagy hatással voltak a német szellemi élet fejlődésére. Az abszolutizmus és a bürokrácia terhes, nyomasztó gyámság alatt tartotta a tudományt, a filozófiát, az irodalmat. A német tudomány több kiemelkedő képviselője, például Winckelmann, elmenekült Németországból, mert nem volt ereje elviselni a politikai elnyomást és a tudomány megaláztatását. Lessing, a német felvilágosodás élharcosa, úgy szökött meg Németországból, mint valami börtönből, és csak a hétéves háború készítette hazatérésre. Goethe szintén elmenekült – Weimarból Itáliába –, és a klasszikus művészetek hazájában töltött idő döntő hatással volt alkotómunkájára.

Az ország akkori viszonyai között a német irodalom és tudomány különleges társadalmi jelentőségre tett szert. A nemzeti egységtudat főleg az irodalomban bontakozott ki. Lessing, Schiller, Goethe verseit, drámáit, elbeszélő költeményeit, cikkeit Németország-szerte olvasták: Szászországban éppúgy, mint Poroszországban, Frankfurtban éppúgy, mint Jénában és Weimarban.

A klasszika-filológia már nagy sikerekkel dicsekedhetett. Nemcsak terjedelmes anyagot halmozott fel, hanem a kritikai vizsgálati módszer is kidolgozta. A tudományos kutatási eredményeket azonban többnyire a szakemberek céhe sajátította ki. Mindenütt rutin és pedantéria uralkodott.

A filozófia és a tudomány még rosszabb körülmények között volt,

³ Vö. uo.

mint az irodalom. A filozófiai gondolkodást maga alá rendelte a teológia. Amikor Reimarus és Lessing meg akarták honosítani a bibliakritikát, kísérletüket a protestáns vallás pillérei ellen irányuló arcátlan merényletnek tekintették. (Kant, mint később előadjuk, önmagán tapasztalta a klerikális rágalmak erejét.)

A teológiának a filozófiára kifejtett hatása az egyetemeken tanított diszciplínák jellegében is megmutatkozott. Olyan tárgyak szerepeltek például a tanrendben, mint a „racionális teológia” (a vallás „filozófiai” megalapozása), a „racionális pszichológia” (az anyagtalan lélekről szóló, filozófiaiak mondott, de lényegében vallási tanítás), vagy a „racionális kozmológia” (így nevezték a világegyetemre vonatkozó spekulatív tanítást, amelyet többnyire az ószövetségi világképhez szabtak).

Mindezeket a tanokat elsősorban Wolffnak, Leibniz követőjének eszméire alapozták. A német filozófiai tanszékek zömét Wolff tanítványai foglalták el. Filozófiájuk, amelyet áthatott a vallással kötött kompromisszum, sok kérdésben leegyszerűsítette, vagy éppen iskolás módon ellaposította Leibniz idealista elméletét, a természet célszerűségéről vallott felfogását.

Ezt a filozófiai iskolát kellett Kantnak kijárnia.

A filozófus eseménytelen életet élt, nagy változások, fordulatok, megrázkódtatások, éles összeütközések nélkül. Egész életét Königsbergben és környékén töltötte, semmi mással nem foglalkozott, mint a tudományokkal és a filozófiával, tanári munkájával és saját kutatási eredményeinek megfogalmazásával. Königsberg akkortájt nagy és eleven kereskedelmi központja volt Kelet-Poroszországnak. A soknemzetiségű és számos foglalkozást űző lakosság gazdag anyaggal szolgált Kant etnikai, antropológiai és pszichológiai megfigyeléseihez.

A filozófus 1724. április 22-én született Königsbergben, szerény körülmények között élő iparoscsaládban. A házat szigorúan vallásos légkör jellemezte. Kantot lelkésznek szánták, de már egészen fiatalon felébredt benne az érdeklődés a tudomány és a filozófia iránt, meghatározva pályáját. A család korán észrevette a fiú tudományos képességeit, és lehetővé tette számára, hogy magas fokú képzésben részesül-

jön a königsbergi Frigyes-kollégiumban (Collegium Fredericianum). Az egyetemen Kant megismerkedett Newton mechanikus természet-filozófiájával és Wolff nézeteivel. Tanára Martin Knutzen volt. Alapos tájékozottságot szerzett továbbá a latin klasszikus irodalomban, és mesterien elsajátította a latin nyelvű fogalmazás művészetét. A kor szokásainak megfelelően, disszertációját is latinul írta. Tanulmányait 1745-ben fejezte be. Ezután kilenc éven át három családnál élt házi-tanítóként. A három család közül kettő az arisztokráciához tartozott. Ez biztosította Kant számára az anyagi eszközöket ahhoz, hogy szabad idejét filozófiai tanulmányokkal tölthesse. 1755-ben megvédte a metafizika elveiről szóló disszertációját, és magántanári kinevezést kapott. A professzori kinevezésre tizenöt évig kellett várnia a königsbergi egyetemen. Addig a helybeli udvari könyvtárban szolgált segéd-könyvtárosként, évi 52 tallérért. Csak 1770-ben, negyvenhat éves korában nevezték ki a logika és a metafizika professzorává. A königsbergi egyetemen tanított hosszú éveken át – 1797-ig – rendkívüli szorgalommal és lelkiismeretességgel számos tantárgyat, többek közt filozófiai, matematikai és fizikai diszciplinákat. Ebben az időszakban írta meg valamennyi alapvető filozófiai munkáját.

A megfeszített pedagógiai és kutatómunka nemcsak nagy szorgalmat követelt, hanem szigorú életbeosztást is. Kant híres volt arról, hogy ettől a beosztástól, a percnyi pontossággal összeállított életprogramtól soha nem tért el.

Tanári tevékenységének érett éveiben nagy sikerekkel büszkélkedhetett. Azon a véleményen volt, hogy a kutatási eredmények részleteit könyvekben kell nyilvánosságra hozni, az előadások viszont inkább arra valók, hogy érdekességükkel felébresszék az önálló gondolkodás készségét.

Kant mértékletes, csendes életében három olyan esemény fordult elő, amely nem annyira ennek az életnek a külső rendjét bolygatta fel, mint inkább a filozófus gondolatvilágát.

Az első: megismerkedés Rousseau műveivel; a második: a francia forradalom, amely Kant figyelmét a jog, az állam és a filozófiatörténet

problémáira irányította; a harmadik: konfliktus a porosz kormánnyal vallási kérdésekben.

A francia forradalom eseményeiben Kant kísérletet látott a jog és a polgári rend új eszményeinek megvalósítására. Nem titkolta rokon-szenvét az 1789-es fordulat iránt, és jogi problémákkal foglalkozó műveiben határozottan elutasította az örökletes hűbéri előjogokat. Nézeteit azonban óvatosan, rendkívül elvont formában fejezte ki, és ezért semmiféle összeütközésbe nem került a kormánnyal.

Vallási kérdésekben mégsem sikerült elhárítania a konfliktust. 1793-ban megjelent, majd 1794-ben másodszor is kiadott műve, amely *A vallás a pusztaság és határain belül* címet viselte, kihívta az egyházi és kormánykörök haragját. A vallás deista és erkölcsfilozófiai értelmezése vakmerő támadásnak minősült a protestáns elvekkel szemben. Frigyes Vilmos porosz király, II. Frigyes korlátolt örököse, megriadva az 1789-es forradalomtól és a francia szabadgondolkodás eszméinek terjedésétől, 1794-ben névre szóló rendeletet írt alá, amelyben figyelmeztette Kantot, hogy ha vallási kérdésekben továbbra is szembe helyezkedik a protestáns hittel, szigorú megtorlásban lesz része.

Kant írásbeli ígéretet tett, hogy tartózkodni fog a vallási tárgyú publikációktól, és egyetemi előadásain sem érint vallási témákat. Frigyes Vilmos halála (1797) után azonban nem tartotta magára nézve kötelezőnek ígéretét. Egyébként ebben az időben már egészsége is megrendült. 1797-ben befejezi tanári tevékenységét, és szinte el sem hagyja többé a házát.

A XVIII. század utolsó évtizede az az időszak Kant életében, amikor hírneve és filozófiai hatása a tetőpontra ér. Könyveit nemcsak Németországban kezdik olvasni, vitatni és magyarázni, hanem Hollandiában és Angliában is. 1795-ben Franciaországban, francia fordításban jelenik meg a filozófusnak az örök békéről szóló műve.

2. § A KRITIKA-ELŐTTI KORSZAK

Kant filozófiai fejlődésében két korszakot kell megkülönböztetnünk. Az első 1746-tól, Kant első filozófiai munkájának megírásától (*Gondolatok az eleven erők helyes megítéléséről* – „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte”) a hatvanas évek végéig tart. Ezt az időszakot „kritika-előttinek” nevezik, mivel ekkor írt műveiben Kant még nem dolgozta ki a későbbi korszakára jellemző „kritika” elvét. A második korszak 1770-ben kezdődik, *Az érzéki és a szellemi világ formájáról és elveiről* („De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis”) című disszertációval, és Kant élete végéig tart. „Kritikainak” azért nevezik, mert ebben a periódusban Kant minden írása azzal a követelménnyel lép fel, hogy a filozófiai kutatást mindig a „kritikára” kell alapozni, vagyis elsősorban azt kell megvizsgálni, hogy mire képes az emberi megismerés, és meddig terjednek a határai.

A két korszak közötti határt maga Kant a XVIII. század hatvanas éveire teszi, az eszméket pedig, amelyek a „kritikai” filozófia megalapítására ösztönözték, Hume hatásának tulajdonítja. A két korszak nézetei között, az átmenetek és közös vonások ellenére, valóban lényeges a különbség.

Az első korszak munkáiban még materialista tendenciák uralkodnak. A kritika-előtti korszak utolsó írásában is (*Az oldalak térbeli megkülönböztetésének legmélyebb alapjáról* – 1768), amelyben a tér már a testi világ szemléletének feltételeként szerepel, Kant még materialista értelemben valóságosnak tekinti a teret, vagyis olyan realitásnak tartja, amely tudatunkon kívül és tőle függetlenül létezik.

1770-es disszertációjában viszont, amellyel megkezdődik Kant kritikai munkáinak sora, a tér és az idő már nem a dolgok objektív, önmagában létező meghatározottsága, mint korábban, hanem csupán az érzéki, szemléleti képzetek alapformája, azaz idealista értelmezést kap. Teljesen jogos tehát Kant filozófiai tevékenységét két periódusra osztani.

Kritika-előtti korszakában Kant termékeny munkát végzett a ter-

mészettfilozófia, különösen a kozmológia területén. Filozófiai érdeklődésének központjában ekkor olyan problémák álltak, mint az erők mérésének elve, a Naprendszer kialakulása és fejlődése, a Föld története és jövőbeli fejlődésének távlatai, az árapály-súrlódás kozmikus jelentősége, a mozgás viszonylagosságának meghatározása, az organizmusok célszerű felépítésének eredete stb. A kritikai korszakban ezzel szemben ismeretelméleti, etikai és esztétikai problémák kerülnek előtérbe.

Kant filozófiai fejlődésének két korszakra osztását nemcsak a filozófia alapkérdésének különböző megoldása indokolja, hanem az emberi megismerőképeség problémájának eltérő megoldása is. Bár az agnoszticizmus jegyei már a Naprendszer keletkezéséről szóló műben, valamint az 1765-ös *Egy szellemlátó álmaiban* („Die Träume eines Geistersehers”) is feltűnnek, a kritika-előtti korszakot egészében véve az a meggyőződés hatja át, hogy azt is meg tudjuk ismerni, amit általában megismerhetetlennek tartanak. „Nagyon jól látom mindezeket a nehézségeket, mégsem csüggedek. Tisztában vagyok az előttem álló akadályok hatalmával, mégsem veszítem el az önbizalmamat”⁴; „*Adjatok nekem anyagot, világot építek belőle!*, azaz adjatok anyagot, s megmutatom, hogyan kell abból egy világnak létrejönnie.”⁵ A kritikai korszak munkáiban az ész megismerő erejébe vetett hitnek ezt a büszke lelkesedését az a szkeptikus nézet váltja fel, hogy az ész nem tudja megismerni a dolgokat. Az agnoszticizmus uralkodóvá lesz Kant ismeretelméletében.

A kritika-előtti korszak munkáiban Kant nagymértékben felhasználta a korabeli természettudományok vívmányait. Jól ismerte az akkori csillagászatot, földtant, fizikai földrajzot, fizikát és antropológiát. A königsbergi egyetemen nemcsak filozófiai kurzusokat tartott, hanem egész sor szaktudományos diszciplínát is oktatott.

Kant természetfilozófiai munkáinak elméleti alapját a newtoni

⁴ I. Kant: Az ég általános természettörténete és elmélete... Lásd Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Rp. 1974. 35. old.

⁵ Uo. 46. old.

fizika mechanikai elvei alkották. Az erők mérésére vonatkozó kutatásaiban, kozmológiájában és a mozgásról szóló munkájában elsősorban a newtoni mechanika elveihez és az egyetemes tömegvonzás törvényéhez igazodott.

Kant azonban nem egyszerűen ismétli Newtont, és nem szorítkozik arra, hogy a newtoni elveket az általa vizsgált kérdések megoldására alkalmazza. Lényegesen kiegészíti a nagy angol tudóst azzal, hogy a világegyetem fizikai felépítésének kérdését függővé teszi a világegyetem keletkezésének, fejlődésének és e fejlődés irányának rendkívül fontos kérdésétől. Sem Galilei, sem Newton nem tűzte ki célul, hogy magyarázatot adjon a világ akkoriban megfigyelt szerkezetének eredetére, még kevésbé törekedtek a Föld fejlődési folyamatának és a szerves élet létrejöttének megvilágítására.

Kant elsajátította Newton tanítását a nehézkedésről mint egyetemes mechanikai törvényről, amelynek a világegyetemben levő minden test engedelmeskedik, majd tovább lépett Newtonnál, és megkísérelte kidolgozni a Naprendszer keletkezésének és fejlődésének elméletét. Newton nem tartotta elégségesnek a mechanika elveit a tudományos fejlődésméлет megalapozására, Kant ellenben bátran és teljes meggyőződéssel nekivágott ennek a feladatnak.

Kant egyik legnagyobb elődje e téren Descartes volt. A francia filozófus mechanikus kozmogóniát alkotott, amely egyedül a fizika elveire támaszkodott, és csaknem teljesen mentes volt a vallási előítéletektől. Leszámítva azt a feltevést, hogy az anyagot isten teremtette, meghatározott és változatlan mozgásmennyiséget közölve vele, a világ – a Nap, a bolygók, a Föld – további fejlődési folyamatát Descartes tisztán az anyag mechanikai tulajdonságaival és a testek mechanikai mozgásával magyarázta.

Kant azonban nem követte Descartes-ot, mivel a francia filozófus kozmogóniája az örvényelméleten alapult. Kant korábban úgy tűnt, hogy ezt az elméletet réges-régen megcáfolta a newtoni fizika, a gravitáció törvényével a tengelyében. Ráadásul Descartes elmélete nem adott számot a Naprendszer sok olyan szerkezeti sajátosságáról, amelyet Kepler törvényei állapítottak meg, Descartes számára azonban

ismeretlen volt. A descartes-i kozmogónia nem tudta megmagyarázni a bolygópályák elliptikus, kissé megnyúlt alakját, a bolygómozgás gyorsulásait és lassulásait, sem pedig Kepler harmadik törvényét, amely szerint a bolygók keringési idejének négyzetei úgy aránylanak egymáshoz, mint a Naptól számított középtávolságaik köbei.

Kozmogóniai elméletében Kant elődeinek tudományos eredményeire támaszkodik: Kopernikusz heliocentrikus rendszerére, a bolygómozgás Kepler-féle törvényeire, a testek esésének Galilei által felfedezett törvényeire és végül az egyetemes tömegvonzás newtoni törvényére. De határozottan elveti azt a newtoni álláspontot, hogy a Naprendszer eredetét nem kell kutatni. Úgy véli, hogy az a csodálatos egység, amelyet Newton fedezett fel a Naprendszerben, a rendszert alkotó testek egységes eredetéről tanúskodik.

A centripetális erők keletkezése Kant szerint csupán addig felfoghatatlan, amíg a Naprendszert változatlanak tekintjük. De ha feltételezzük, hogy a bolygóközi üres térségeket valaha, a nagyon régi időkben, anyag töltötte be, amely a Naprendszer által jelenleg elfoglalt térségben volt szétszóródva (Kant idejében még nem tudták, hogy a Naprendszer a Galaxis dinamikus központja körül mozog), akkor lehetővé válik, hogy pusztán az anyag fizikai tulajdonságaira támaszkodva, istenre való minden hivatkozás nélkül megvilágítsuk, miképpen alakult ki ebből a materiából a mi Naprendszerünk összes megfigyelt szerkezeti sajátosságaival.

A bolygók kialakulásának értelmezése céljából Kant, azon a feltevésen kívül, hogy a mai Naprendszer hatalmas térségében anyagi részecskék voltak szétszóródva, feltételezi még e részecskék különbözőségét sűrűségük, összetömörülésük, valamint vonzó- és taszítóerőik szerint. Kant úgy véli, hogy a sűrűség eredeti különbségeiből olyan tömörülések jöttek létre, amelyek a könnyű elemek vonzási központjaivá lettek. Az összesűrűsödő tömegek növekedésével megnőtt a vonzóerők nagysága a világtér különböző részeiben, és anyagcsomók keletkeztek. Ez a folyamat azonban nem halmozta fel a világmindenség materiájának egész tömegét egyetlen központban, és nem teremtett egyetemes egyensúlyt. A taszítóerők következtében, amelyek

a vonzóerőkkel ellentétes irányban működtek, az egyensúly és az örök nyugalom lehetetlennek mutatkozik: ezeknek az erőknek a harca megnyitja a világ fejlődésének lehetőségét.

Ez a fejlődés Kant szerint teljesen mechanikusan ment végbe. A taszítóerők ellenhatására a központ felé eső könnyű részecskék függőleges mozgásai örvénymozgásokká alakulnak. A számtalan ütközésnek és e mozgások kölcsönös korlátozásának eredményeképpen a fejlődés bizonyos pillanatában beállt a legkisebb kölcsönhatás állapota, a részecskék kezdtek ugyanabban az irányban forogni, párhuzamos pályákon a központi anyagcsomó tengelye körül. Az anyagcsomó forgó gömbbé alakult. Az átalakulást a központi gömb felmelegedése kísérte a forgó tömegek sűrűlódása következtében, továbbá amiatt, hogy kívülről állandóan új részecskék érkeztek. Így a rendszer keletkezőben levő központi testjén a hőmérséklet magas maradt.

Kant szerint ez a magyarázata a Nap létrejöttének. Hogyan keletkezhetek a bolygók és holdjaik?

Kant a newtoni vonzástörvényből indul ki. Ennek értelmében a vonzóerő meghatározza a központi test hatósugarában található összes anyagrészecskék viselkedését. Ahhoz, hogy a részecskék ne hulljanak bele a központi testbe, hanem körülötte forogjanak az övével azonos irányban (ahogyan jelenleg a Naprendszerben történik), nemcsak közös forgástengelynek kell lennie, hanem közös vonzási központnak is. Milyen feltételek mellett lehetséges ez? Mivel az egyenlítő az egyetlen kör, amely a központon áthalad – feleli Kant –, a rendszernek a Naptól távoli részeiben elhelyezkedő anyagelemek szükségképpen azon a síkon futják be pályájukat, amely a Nap-egyenlítő síkjának meghosszabbítása. Ez azonban feltételezi e részecskéknek azt a tendenciáját, hogy a Naprendszer térségének olyan részeiben zsúfolódjanak össze, amelyek nincsenek messze az egyenlítő meghosszabbított síkjától. A központi testet ily módon olyan részecskéknek kellett körülvenniök, amelyek nem gömb alakban helyezkedtek el, hanem öv vagy gyűrű alakban. Az így elhelyezkedő részecskék ugyanabban az irányban mozogtak a valamennyiük számára közös központi test körül.

A forgó elemeknek ebben a gyűrű alakú rétegében azonban, mint-hogy a különböző részek sűrűsége nem volt azonos, új vonzási központoknak kellett létrejönniök. E központok szomszédságában, vonzóerejük hatósugarában összesűrűsödtek és új gömb alakú testekké halmozódtak azok a részek, amelyek a gyűrű síkján mozogtak. Ennek eredményeképpen a Nap körüli térség, amelyet valaha teljesen elfoglaltak a ritka anyagrészecskék, hosszú idő elteltével kiürült, de az összesűrűsödött részecskékből kialakultak a bolygók.

Eddig csupán általánosságban volt szó a Nap és a bolygók kialakulásának mechanikai folyamatáról; ám a tudományos kozmogónia – vélte Kant – nem elégedhet meg azzal, hogy elvileg bizonyítja be a Naprendszer természetes keletkezésének lehetőségét. A kozmogóniai hipotézisnek részleteiben is meg kell vizsgálnia a kozmogóniai folyamatot, hogy megvilágíthassa a Naprendszer jelenleg ismert szerkezetének okait. Olyan részletekről van szó, mint a bolygópályák elliptikus alakja, az ellipszisek excentricitásának kicsinysége, a bolygók éves mozgásának sebességében mutatkozó egyenlőtlenség, a bolygók sűrűsége és naptávolsága közötti fordított arány, a Szaturnuszt körülfogó gyűrű. Kant feltételezi, hogy kozmogóniai hipotézise kielégítő magyarázatot ad a Naprendszernek mindezekre a sajátosságaira, továbbá a bolygók holdjainak, többek közt a mi Holdunknak a keletkezésére.

Kant kozmogóniája igen nagy jelentőségű a tudomány és a filozófia történetében. A XVII. és a XVIII. században az a nézet uralkodott, hogy a Világegyetem isten alkotása, és a teremtés után változatlan maradt. Kant szembeszegezte ezzel a nézettel a mindenség természetes kialakulásának és fejlődésének tanát. Hipotézisének erre a kimagasló történelmi értékére Engels mutatott rá: Kant ütötte az első rést a megkövült metafizikus világnézetben. „Az első lökés kérdése kiküszöbölődött – írta Engels –; a Föld és az egész Naprendszer úgy jelent meg, mint az idő folyamán *létrejött* valami.”⁶

A kanti kozmogónia fenti értékelése alapján Engels az *Anti-Dühringben* megjegyezte, hogy ez a kozmogónia nem egyszerűen az első kísér-

⁶ Engels: A természet dialektikája. Bevezetés. MLM 20. köt. Bp. 1974. 330. old.

let volt a fejlődéstől idegen filozófiai nézetek meghaladására, hanem olyan kísérlet, amely szaktudományos vonatkozásban is igen sikeresnek bizonyult.⁷

Kant kozmogóniájának számos előnye volt a korábbi kozmogóniai hipotézisekhez képest. A kanti hipotézis Newtonnal ellentétben annak a véleménynek ad hangot, hogy a bolygóknak nincs szükségük külső erőkre mozgásuk megkezdéséhez: ezek az erők együtt születnek velük. Kant szerint a bolygók olyan részecskékből alakultak ki, amelyeknek eleve körmozgásuk volt. A bolygók napi és éves mozgása nem egyéb, mint e részecskék eredeti mozgásának folytatása.

Kant kozmogóniájának további előnye, hogy a filozófus nem szorítkozott a Naprendszer vizsgálatára, hanem Giordano Bruno egykori törekvéseinek örököseként igyekezett megvilágítani a Naprendszer helyét a világmindenségben.

Kant korában sem a csillagászati optika, sem a fizika, sem a fotometria nem rendelkezett olyan módszerekkel és eszközökkel, amelyek kísérleti bizonyítékokat szolgáltathattak volna a külső galaxisok létezéséről. Annál nagyobb jelentőségű Kantnak az a gondolata, hogy a Nap csak egyike a Tejút csillagainak, és a mi Tejútunk nem a mindenség határa.

„Csodálkozva pillantottunk meg az égen olyan alakzatokat – írta Kant –, amelyek nem egyebek, mint közös síkkal határolt állócsillagok hasonló rendszerei: tejutak, ha szabad így kifejezni magunkat...”⁸ „Ezek a tejutak – folytatja Kant – szemünkhöz képest különböző helyzetekben, elliptikus képződmények formájában jelennek meg előttünk, amelyek gyenge fénnel pislognak, mert végtelenül messze vannak tőlünk.”⁹ Méreteiket illetően Kant feltételezi, hogy átmérőjük jóval meghaladja a mi Naprendszerünkét. Mindezek a tejutak „azonos elvek szerint” rendeződnek el és épülnek fel, szerkezetük fennmaradá-

⁷ Vö. Engels: Anti-Dühring. Bevezetés. MEM 20. köt. Id. kiad. 24. old.

⁸ I. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels... Kant's Gesammelte Schriften. I. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1902. 308. old.

⁹ Uo.

sát „ugyanannak a mechanizmusnak köszönhetik, mint a mi rendszerünk”¹⁰.

Ezt a sejtést Kant korában csaknem egyidejűleg több tudós is megfogalmazta (Wright, Lambert, Swedenborg). Kant azonban mindannyiukat felülmúlja, mégpedig nemcsak gondolatának pontos és rendszeres kifejtése révén, hanem elsősorban azért, mert a Nagy Világmindenség eszméjét összekapcsolta a kozmogónia kérdéseivel, és azon az állásponton volt, hogy a világok és világrendszerek mozgását egy-egy fizikai törvények irányítják.

De ha Kant nagymértékben előrevitte is a természettudományt, egyben határokat is szabott neki: az első határ a világ időbeli kezdetével, a második a szerves élettel kapcsolatos. Az ég mechanikus természetétörténetének leírása egyáltalán nem lehetetlen, sőt Kant szerint aránylag könnyű feladat. Az élet természetes fejlődéstörténetének leírását ellenben – legyen szó akár az élet legegyszerűbb formáiról – Kant megoldhatatlan feladatnak tartja a természettudós számára. Az anyag és törvényei teljesen elegendők annak megvilágításához, hogy miképpen alakult ki a mindenség az időben, és hogyan nyerte el jelenlegi alakját, de semmiképpen sem elegendők ahhoz, hogy „mechanikai alapon szabatosan és kimerítően megmagyarázzuk akár csak egyetlen fűszál vagy hernyó létrejöttét is”. A világ természettudományos magyarázata tehát korlátokba ütközik.

Kant kettős indítékból tagadta a szerves élet természetes magyarázatának lehetőségét. A biológia mechanikus értelmezése elleni fellépésével elutasította azt a próbálkozást, hogy az organizmust a mechanizmusra vezessék vissza¹¹; érvelése azonban nem szorítkozik a biológia területén mutatkozó mechanizmus bírálatára. A természettudományos magyarázat határaitól szóló okfejtéseiben jelentkezik először az agnoszticizmus motívuma. Később ez a motívum megerősödött és továbbfejlődött. De már kezdetben szorosan összefonódott a fideizmus-sal.

¹⁰ Uo.

..

¹¹ Kant csupán a biológia területén korlátozta a mechanizmust. A szervetlen természetre vonatkozó tanaiban megmaradt a mechanizmus talaján.

Az említettekén kívül más tényezők is korlátokat szabnak a kanti kozmogóniának és a hozzá csatlakozó műveknek. Kant nem lépett túl a magyarázat teljességgel mechanikus elvén, a newtoni módszertan határain; és még ezeken a határokon belül is sok pontatlanságot követett el, sok leegyszerűsítő feltevésnek, hibás elképzelésnek adott hangot. A kozmogóniai probléma jóval nehezebbnek és bonyolultabbnak bizonyult, mint Kant gondolta.

A filozófusnak a kritika-előtti korszakban írt természettudományos munkái közül kimagasló helyet foglal el *A mozgás és a nyugalom új elmélete* („Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe”). Ez a tanulmány 1758-ban jelent meg, annak a kollégiumnak a programjaként, amelyet Kant a nyári szemeszterre hirdetett. Ebben a művében a filozófus új elgondolást fejt ki a mozgásról és a nyugalomról. A mozgás viszonylagosságának fogalmát már Descartes bevezette a mechanikába. De Kant messzebb megy ebben a kérdésben Descartes-nál. Minden mozgás helyváltoztatás – véli –; ha tehát *B* test megváltoztatja helyét *A* testhez képest, akkor *A* is ugyanígy változtatja helyét *B*-hez képest, azaz ilyen vonatkozásban mozog. Ha *B* közeledik *A* testhez, akkor *A* is ugyanolyan sebességgel közeledik *B* testhez. Viszonylagos lévén, minden helyváltoztatás kölcsönös.

Kant világosan megértette gondolatának filozófiai és természettudományos jelentőségét. Felfogása értelmében nem lehetséges sem abszolút nyugalom, sem abszolút tehetetlenség, amely a testet arra készítetné, hogy igyekezzék megmaradni abban az állapotban, amelyben éppen van. A mozgás ily módon a természet egyetemes jelenségének mutatkozik, bár Kant csak mechanikus szempontból, mint helyváltoztatást vizsgálja.

A világ, a Naprendszer és a Föld fejlődéséről szóló tanítás Kant kritika-előtti munkásságának központi és legértékesebb eszméje volt. Alapjául a korabeli természettudományok anyaga szolgált. De Kant a szaktudományos problémák vizsgálatakor is mindenekelőtt filozófus volt. Nem meglepő tehát, hogy a kozmogóniai kérdéseken kívül már kritika-előtti korszakában is különleges érdeklődést tanúsított az ismeretelmélet és a logika problémái iránt.

A kritika-előtti korszak filozófiai munkáira kétségtelen hatást gyakorolt Leibniznek és kiváltképpen Wolff iskolájának racionalizmusa. Ez a hatás főleg *A metafizikai megismerés alapelveinek új megvilágítása* („Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio” – 1755) és *Kísérlet némely elmélkedésre az optimizmusról* („Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus” – 1759) című írásokban észlelhető.

Kant azonban már *A metafizikai megismerésben* is arra hajlik, hogy a wolffiánusok léttanával és ismeretelméletével ellentétben különbséget tegyen „a megismerés alapjai” és „a lét alapjai” között. A Leibniz–Wolff-iskola racionalista ismeretelmélete nem különböztette meg a tárgy megismerésének alapját a tárgy létének alapjától. Ezért a lét síkján érvényesülő oksági kapcsolatot sem különböztette meg a gondolkodásban érvényesülő logikai kapcsolattól, és az oksági függést a logikai függés különös esetének tekintette.

A racionalista elgondolás magába foglalta az igazság elemét: közeledett ugyanis ahhoz a felismeréshez, hogy a fogalmak logikai kapcsolatai és viszonyai a dolgok kapcsolatait és viszonyait fejezik ki. Tévedett viszont a racionalizmus abban, hogy a logikai ismeretet szembeállította az empirikussal, mint hiteles ismeretet a megbízhatatlannal. Ez a nézet elszakította a gondolkodást a léttől, és a tiszta gondolkodás önállóságának téves elképzeléséhez vezetett.

A metafizikai megismerésben Kant ellenzi a lét és a megismerés alapjának azonosságáról szóló racionalista elméletet. Szerinte azt, amiből a dolgok létét megismerjük, mindig meg kell különböztetnünk maguknak a dolgoknak a lététől. Römer például, a híres dán fizikus és csillagász, a fénysebességet bizonyos optikai jelenségek késéséből határozta meg – olyan jelenségekből, amelyek különféleképpen mennek végbe a Jupiter holdjainak rendszerében, aszerint, hogy milyen távolságban van a Jupiter a Földtől. A Jupiter-holdak elméletileg előre kiszámított fogyatkozásai ugyanis, amelyeknek az az oka, hogy a holdak a bolygó árnyékkúpjába kerülnek, a megfigyelő számára a kiszámított időpontnál később jelentkeznak, ha a Jupiter a Nap túlsó oldalán tartózkodik, vagyis távolabb van a Földtől, és pontosan az előre

jelzett pillanatban kezdődnek, ha a Jupiter és a Föld a Napnak ugyanazon az oldalán van, vagyis a Föld és a Jupiter közötti távolság a legkisebb. Kant úgy vélekedik, hogy Römer vizsgálódásaiban az éter tulajdonságai alkotják a fény mozgásának és sebességének reális alapját, a Jupiter holdjainak rendszerében holdfogyatkozáskor megfigyelt jelenségek viszont a megismerés alapját alkotják, amelyből levonjuk azt a következtetést, hogy a fénynek időre van szüksége a terjedéshez, és meghatározzuk a fény terjedési sebességét.

A dolgok létalapjának megismerésük alapjától való megkülönböztetése nagy szerepet játszott később, Kant kritikai korszakában. Fontos tehát, hogy megmagyarázzuk ennek a megkülönböztetésnek az értelmét és a tendenciáját. A racionalizmus melyik oldala ellen irányulnak Kant ellenvetései? Vajon azt az elképzelést kifogásolja-e a filozófus, hogy az eszmék rendje megfelel a dolgok rendjének, vagy pedig azt, hogy a logikai gondolkodás képes magukból a fogalmakból meríteni a tudást, az érzékek és a tapasztalat segítségével?

Már *A metafizikai megismerésben* feltűnik azoknak az indítékoknak a kétarcúsága, amelyek Kantot a megismerés és a lét alapjainak azonosítása elleni fellépésében vezérelték. A kétféle alap megkülönböztetését maga Kant is felhasználja bizonyos idealista tételek ellen. Cáfolja például isten létének az említett azonosságon alapuló descartes-i és leibnizi bizonyítását, amely isten létét isten fogalmából vezeti le.

Kant azonban korántsem vitatja, hogy van más lehetőség isten létezésének bizonyítására. Sőt, *A metafizikai megismerésben* kifejti saját, jellegzetesen racionalista bizonyítását. Isten léte bebizonyítható – úgy mond –, ha kimutatjuk, hogy tagadása lehetetlen.

Kitűnik ebből, hogy amikor Kant különbséget tett a lét és a megismerés alapja között, nem állt szándékában megtámadni az igazság idealista elméletét.

A négy szillogisztikai alakzat hamis kifinomultsága („Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren”) című kisebb művében (1762) Kant új felfogást fejtett ki az ítéletről. Eszerint minden logikai megismerés ítélet formájában valósul meg. Az ítélet olyan jegyeket tulajdonít a tárgynak, amelyek a formális logika törvényei szerint

szabatosan elgondolhatók a tárgyról alkotott fogalomban. Ez azonban annyit jelent, hogy az a megismerés, amelyben az ok és a hatás kapcsolata logikailag, pusztá fogalmi elemzés útján nem vezethető le, különleges fajtája a megismerésnek.

Így jut Kant arra a gondolatra, hogy a dolognak kétfajta alapja létezik: a *logikai* alap, amely a formális logika törvényeire támaszkodik, és a fogalmaknak, valamint ítéletbeli jegyeiknek az elemzése révén fogható fel, továbbá a *reális* alap, amely az ok és a hatás kapcsolatára támaszkodik, ezt pedig pusztán a fogalmakból, pusztán a formális logika törvényeinek alkalmazása és az ítélet elemzése útján nem lehet levezetni.

Ennek az újonnan megállapított különbségnek szenteli Kant *Kísérlet a negatív nagyságok fogalmának a bölcséletbe való bevezetésére* („Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”) című művét (1763), amelyben kimutatja, hogy a reális alap nem logikai alap. A bizonyítást összefüggésbe hozza a negatív nagyságok kérdésével, mivel a negatív nagyságok, amelyekkel a matematika operál, nem a logikai, hanem éppen a reális alap példái. A logikai tagadás egyszerűen kizárja az elgondolható tartalmat anélkül, hogy közben bármit is állítana; a reális tagadás ezzel szemben sohasem merül ki a pusztá kizárásban, mindig tartalmazza valamilyen pozitív jegy vagy meghatározás állítását. Ilyen például a matematikában a pozitív és a negatív nagyság: mindkettő teljesen reális, annak pedig, hogy az egyiket pozitívnak, a másikat negatívnak nevezzük, csupán annyi az értelme, hogy az erők semlegesítik egymás hatását.

Ez a reális tagadás nem kizárás. Igen gyakran találkozunk vele a természetben, a pszichikumban, az erkölcsi viszonyok területén. A fizikai erők és tulajdonságok, lelki állapotok és akarati mozgások minden megszokott negatív jelentése reális ellentétre utal, nem logikai tagadásra. Ilyen ellentét a természeti testek áthatolhatatlansága, az öröm és a bánat, a jó és a rossz, a szeretet és a gyűlölet, a szép és a rút stb. Mindezekben az esetekben a tagadás sohasem egyszerűen a megfelelő pozitív meghatározás kizárása vagy hiánya, hanem mindig

reális pozitív erő, amelyet csupán az első erőhöz képest és vele ellentétben nevezünk negatívnak.

Kant eszméje a reális ellentétről azt a lehetőséget veszi tekintetbe, hogy ugyanarra a testre vagy anyagi pontra ellentétes irányú erők hathatnak. Az ilyen típusú mechanikai jelenségek analógiájára dolgozta ki Kant a negatív reális alap fogalmát. Ezt a fogalmat azonban nemcsak a természet legkülönbözőbb területeire alkalmazták széles körben, hanem az emberi élet és a tudat területeire is, ami azt eredményezte, hogy a reális ellentétek harcának kanti fogalmát később olyan gondolkodók is felhasználhatták, akik a reális ellentétet – Kanttól eltérően – dialektikusan értelmezték.

A reális alap, amely nemcsak pozitív meghatározásokban ölt testet, hanem negatívokban is, a logikai alaptól nem ismerhető meg. Ha nem ismerünk mást, mint a logikai ellentétet, vagyis azt, hogy az azonosság és az ellentmondás formális törvénye szerint a tárgy nem lehetséges, ez az ismeretünk nem szolgálhat a reális ellentét kritériumául. Abból, hogy valami létezik, szögezi le Kant, sohasem szabad pusztán a logikai elemzésnek, az azonosság törvényének az alapján levezetni másvalami létezésének a szükségszerűségét. Így például a tapasztalat azt mutatja, hogy a nyugati szél gyakran esőt hoz. De a nyugati szél fogalmából – magyarázza Kant – sohasem lehet e fogalom merőben logikai elemzése útján, tehát a fogalmat alkotó jegyek szétbontása útján megkapni az esőfelhők fogalmát.

„...A valóságos alap – mondja Kant – sohasem lehet logikai alap, és az esőt a szél nem az azonosság törvénye szerint határozza meg.”¹²

De a reális és a logikai alap kanti szétválasztása nemcsak ezt az értékes gondolatot tartalmazza, hanem egy másfajta tendenciát is kifejez. A Leibniz–Wolff-iskolától eltérően, Kant azért különbözteti meg a kétféle alapot, hogy kidomborítsa: értelmünk nem képes felfogni a dolgok valóságos kapcsolatait; a kettéválasztás tehát az agnoszticizmus alátámasztását célozza.

¹² I. Kant: Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Kant's Gesammelte Schriften. II. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1905. 203. old.

Kant kritika-előtti munkáiban állandóan nőtt az agnosztikus tendencia. Az *ég általános természettörténetében* a filozófus kifejti azt a gondolatát, hogy az organizmusok keletkezése és célszerű felépítése nem ismerhető meg tisztán természeti okok alapján. A negatív nagyságokról szóló értekezés lapjain ez a tendencia abban az állításban jelentkezik, hogy a lét reális oksági kapcsolatai felfoghatatlanok a logikai elemzés és az ítélet segítségével történő megismerés számára. Egy *szellemlátó álmai...* című írásában (1766) arra törekszik, hogy szkeptikus álláspontból bírálja a „szellemlátásnak”, a szellemekkel való érintkezésnek a XVIII. század 60-as éveiben divatozó hitét. Az éles-elméjű, eleven, ironikus hangvételű munkában Kant bebizonyítja mindazoknak az érveknek a tarthatatlanságát, amelyek igazolni próbálták a szellemekkel, az érzékfeletti világ lényeivel való érintkezés lehetőségét. A mű értéke a kritika józanságában, az ironia leleplező erejében rejlik. Kant szkeptikus érveinek elméleti tartalma azonban túllép a „szellemlátás” bírálatának határain. A filozófus olyan érvekkel cáfolja a „szellemlátást”, amelyek nemcsak a babonás hitet ássák alá, hanem azt a meggyőződést is, hogy a pszichikai jelenségek lényege megismerhető. Kant a jelenségek körére korlátozza a megismerés lehetséges területét. Véleménye szerint a szellemi lényekről szóló filozófiai tan „csak *tagadó* értelemben” tetőzhető be, nevezetesen „úgy, hogy szigorúan megállapítjuk megismerésünk határait, és meggyőzzük magunkat arról, hogy amit megismernünk engedtetett, az kimerül a természetbeli *élet* különféle jelenségeiben és törvényeiben, ennek az életnek az elvét viszont, a szellemi természetet, amelyről tudás helyett csupán feltevéseink vannak, lehetetlen pozitív módon elgondolni, mivel ehhez érzeteink egész rendszerében nincs semmiféle adatunk”¹³.

Láttuk, hogy a racionalizmus kritikáját Kant az agnoszticizmus irányában bontakoztatta ki. A kritika nem szorítkozott a logikai és a reális alap megkülönböztetésére, hanem magába foglalta a tér és az idő természetére vonatkozó racionalista elképzelések átdolgozását is.

¹³ I. Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Kant's Gesammelte Schriften II. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1905. 351. old.

Kant e tekintetben szintén a logikai és a tapasztalati mozzanat szétválasztására törekszik, hogy bizonyítsa: a tapasztalat tárgyai nem ismerhetők meg logikai fogalmakból.

Kantot fokozatosan hatalmába kerítette ennek a gondolatnak a varázsa. *A metafizikai megismerésben*, ahol már kirajzolódik a lét és a megismerés alapjának megkülönböztetése, az idő még olyan fogalomként tűnik fel, amely logikailag következik az egyetemes kölcsönhatás és változás elvéből. *A térbeli oldalak különbségének fő okáról* („Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume”) című írásban viszont, a kritika-előtti korszak utolsó művében (1768), a teret illetően Kant már eltér ettől a felfogástól, azt állítva, hogy a térbeli tájékozódás, a test bal és jobb oldalának megkülönböztetése nem vezethető le logikai absztrakcióval a dolgok térviszonyából. Ezért a tér fogalmát – magyarázza Kant – nem szabad úgy tekinteni, mintha teljességgel gondolati konstrukció volna. A tér nem logikai konstrukció, hanem a világban létező összes dolgok és valamennyi viszonyuk érzéki észlelésének általános alapja.

Fejlődésének abban a szakaszában, amelyet a térbeli oldalak megkülönböztetésének okáról szóló írás jelez, Kant továbbra is az abszolút tér newtoni elképzelését vallja, de a teret itt már szubjektív értelemben is meghatározza, mint „egyikét azoknak az alapfogalmaknak, amelyek az összes ilyen tárgyakat egyáltalán lehetővé teszik”¹⁴.

3. § „A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA”

Kant kritikai korszakának valamennyi munkája arra a meggyőződésre épül, hogy az elméleti filozófia, az erkölccstan, az esztétika és a természetfilozófia kidolgozása előtt kritikailag meg kell vizsgálni a megismerésnek azokat a képességeit, amelyekre a filozófia említett ágai támaszkodnak. Mit nevez Kant „kritikának”? Először is, annak a meg-

¹⁴ I. Kant: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Kant's Gesammelte Schriften. II. köt. Id. kiad. 383. old.

ismerőképeségnek vagy szellemi erőnek a pontos megvilágítását, amelyet a tudás és a filozófia valamennyi ága felhasznál. Másodszor, azoknak a határoknak a felkutatását, amelyeknél messzebbre – magának a tudatnak a szerkezete következtében – nem lehet kiterjeszteni az elméleti és a gyakorlati ész, a művészetfilozófia és a természetfilozófia hatáskörét.

Ez a szemléletmód szükségképpen összekeverte a filozófiai problémáknak a régebbi filozófiában meghonosodott jelentését. A filozófia alaptudományaként előtérbe kerül az ismeretelmélet, azzal az elsőrendű feladattal, hogy korlátozza az ész hatáskörét. A megismerőképeség kritikai vizsgálatát Kant egyedül az apriorisztikus, tapasztalat-előtti megismerésre alkalmazza. Descartes és Leibniz nyomán abból a meggyőződésből indul ki, hogy van ilyen megismerés, hogy mind a matematikának, mind az elméleti természettudománynak vannak olyan igazságai, amelyeknek általánossága és szükségszerűsége nem meríthető a tapasztalatból, hanem magában az észben, az ész szerkezetének a tapasztalattól független, apriorisztikus sajátosságaiban gyökerezik. A filozófia (vagy ahogy Kant mondja, a metafizika) szintén igényt tart apriorisztikus tételekre. A kanti kritikának éppen az a célja, hogy megvizsgálja ennek az igénynek a jogosságát. Mind a matematikát és a természettudományt, mind pedig a filozófiát „kritikával” kell vizsgálni, a vizsgálatnak azonban minden esetben különböző feladatokat kell végrehajtania. A matematikát és a természettudományt illetően Kant eleve elfogadottnak tartja, hogy ezek a tudományok teljesen megbízhatóak, általános és szükségszerű igazságokat foglalnak magukba. Velük kapcsolatban csupán arról van szó, hogy az ész számot adjon önmagának ennek a megbízhatóságnak a feltételeiről.

A filozófiával másképpen áll a dolog. A szemben álló tanok viszálya Kant szerint egymagában is problematikussá teszi a filozófiának mint megbízható apriorisztikus tudománynak a lehetőségét. A kritikának e téren mindenekelőtt azt kell eldöntenie, hogy egyáltalán lehet-e a filozófiából valaha is megbízható, hiteles apriorisztikus tudomány, és ha igen, milyen határok között. Hogy mi lesz a vizsgálódás eredménye,

azt ezúttal nem lehet előre megmondani. A „tisztá”, vagyis apriorisztikus elméleti ész kritikájának alapvető kérdése tehát három kérdésre oszlik: milyen feltételek mellett lehetséges a matematika, a természettudomány és a „metafizika”.

Kant ismeretelméletének filozófiai alapja az idealizmus.

Az ókori és a középkori filozófiában az idealizmus elsősorban a szellemi szubsztancia tana volt. Példaként említhetjük Platón tanítását az „eidoszokról” („formák”) vagy „ideákról”; Leibniz elméletét a „monászokról” mint szellemi erőközpontokról; Berkeley hipotézisét a testekről mint „ideák”, azaz képzetek komplexumairól.

A polgári filozófia idealista ága Descartes-tól kezdve a megismerés problémájának juttat kiemelt helyet a filozófia minden más elméleti kérdésével szemben. Descartes az első, aki az idealizmust új jelentéssel ruházza fel, nemcsak a létről szóló tanításnak tekinti, hanem olyan elméletnek is, amely nélkülözhetetlen a szkepticizmus leküzdéséhez és a tudományos ismeret hitelességének megalapozásához. Ezt a jelentést fejezi ki a híres descartes-i tétel: „gondolkodom, tehát vagyok”. A gondolkodási aktus létezése Descartes szemében feltétlen bizonyossággal rendelkezik, ellentétben a dolgok létezésével, amely kétségbe vonható. A gondolkodás tényének feltétlen bizonyosságára alapozza Descartes a külvilág létezésére vonatkozó ismeretek bizonyosságát. Magukat a dolgokat azonban a gondolkodáson kívüli létezőknek tartja. Az idealizmus így módon továbbra is megmarad ugyan a lét szellemi alapjáról szóló tanításnak, de ezenkívül, sőt elsősorban, a tudományos ismeret bizonyosságának magyarázatává lesz.

A „gondolkodom, tehát vagyok” descartes-i tétele ebben az értelemben csupán bevezetés Descartes – lényegében materialista – fizikájához.

A kanti idealizmus, eltérően a descartes-itól, egyszerre két feladatot lát el. Az első: az idealizmus Descartes által kezdeményezett vonalának továbbvitele. Az idealizmus Kant szerint sem csupán sajátos lételmélet, hanem ezenkívül olyan nézet is, amely mindenekelőtt a tudomány számára nélkülözhetetlen: az idealista ismeretelméletre feltétlenül szükség van ahhoz, hogy megmagyarázzuk az általánosság és

szükségszerűség logikai jegyeivel rendelkező elméleti tudás lehetőségét; ezt a feltétlen bizonyosságú tudást csak a matematika és a természettudomány nyújtja.

A tiszta ész kritikájában és a Prolegomenákban Kant igyekszik bebizonyítani, hogy ezeknek a tudományoknak a megbízhatóságát csak a térről, az időről és a tapasztalati tudás tárgyairól szóló idealista tanítás alapján érthetjük meg. Ezek a tárgyak – ha a róluk szerzett ismereteknek csupán a formáját vesszük tekintetbe, és elvonatkoztatunk érzéki tartalmuktól – Kant szerint egyfelől az érzékelés, másfelől a logikai gondolkodás a priori formáinak szintéziséből, egyesítéséből származnak. Amiképpen a descartes-i idealizmus a külvilági dolgok létezését van hivatva bizonyítani, úgy szolgálja Kant szándéka szerint a tudás a priori formáinak idealista elmélete a hume-i szkepticizmus leküzdését: az apriorizmusnak nemcsak a matematika bizonyosságát kell igazolnia (ebben Hume sem kételkedett), hanem a természettudomány alaptételeinek bizonyosságát is.

E feladat megfogalmazásában és megoldásában Kant nem túlságosan eredeti. A tudományos ismeret bizonyosságát a logikai általánosságra és szükségszerűségekre vezeti vissza, az utóbbiakról pedig azt tartja, hogy nem támaszkodhatnak az empirikus indukcióra. Az indukció a legjobb esetben is csupán viszonylagos általánosságot adhat, feltétlent semmi esetre sem, és a belőle következő szükségszerűség is csak viszonylagos. A matematika tételei és a természettudomány hiteles törvényei azonban feltétlen általánossággal és szükségszerűséggel rendelkeznek, amiből Kant arra következtet, hogy a tudományos ismeretek egyedül az a priori szemléleti formáknak és a logikai gondolkodás a priori formáinak köszönhetik bizonyosságukat. A matematika bizonyosságának feltételét – véli Kant – az érzékiség a priori formái alkotják, jelesül a tér és az idő; a természettudományos ismeretek bizonyosságának feltételét pedig az értelem a priori formái.

Ez az elmélet lényegében a racionalizmus hagyományos tanaiból, Leibniz és Descartes gondolataiból ered: ezek a filozófusok jóval Kant előtt azt állították, hogy a racionális tudomány hiteles tételeinek általánossága és szükségszerűsége nem alapozható meg tapasztalati

eszközökkel, és megköveteli a tudás velünk született, a priori forrásainak elismerését.

Nem nehéz kimutatni, hogy a racionalizmusnak ez a tétele tartathatlan, és csak olyan filozófia számára nélkülözhetetlen, amely nem ismervén az anyagi gyakorlat kritériumát, nem tudja megmagyarázni, hogy az érzéki forrásokból eredő tapasztalati tudás viszonylagos általánosságából és szükségszerűségéből hogyan jöhet létre feltétlen általánosság és szükségszerűség. Erre a kérdésre nem adható válasz a materialista dialektika nélkül. Csak ez a dialektika világíthatja meg, hogy a megismerés mozgásának, a kevésbé valószínűről a valószínűbbre történő átmenetnek az eredményeképpen hogyan keletkezhet teljesen bizonyos tudás, amely egyáltalán nem apriorisztikus, nem az emberi elme vele született sajátossága.

A tudományos ismeret bizonyosságának az apriorizmusra támaszkodó magyarázata reménytelen anakronizmus, és reakciós jelleget kölcsönöz minden filozófiának, amely ebben a kérdésben Kant nyomába szegődik, vagy a „vissza Kanthoz” jelszót követi. Kantnak nem sikerült megmagyaráznia és ismeretelméletileg megalapoznia a tudományos ismeretek bizonyosságát.

Egyébként az egzakt tudományok hitelességének megalapozása nem az egyedüli és nem is a legfontosabb célja a kanti idealizmusnak. Kant úgy vélekedik, hogy az idealizmusra sokkal fontosabb feladat hárul: igazolnia kell az intelligibilis világ olyan „tárgyainak” létezését, mint a szabadság, a halhatatlanság, isten. Kant azt akarta, hogy a létezésükbe vetett hitet ne ingassa meg semmiféle tudományos kritika, a tudományok semmilyen fejlődése. Igyekezett bebizonyítani, hogy ezeknek az intelligibilis objektumoknak, vagy ahogy ő nevezi őket, „magánvaló dolgoknak” a létezése csak egy sajátos idealizmus alapján igazolható. Ez az idealizmus a „magánvaló dolgok” elvi megismerhetetlenségét állítja, és az elméleti megismerést a jelenségekre korlátozza. Ezt az idealizmust nevezi Kant „kritikainak”, ennek kidolgozásában látja saját eredetiségét, amely megkülönbözteti filozófiáját mind Hume szkepticizmusától, mind Descartes és Berkeley idealizmusától.

Miért volt szüksége Kantnak arra, hogy bizonyítani próbálja a „magánvaló dolgok” megismerhetetlenségét, és miféle „magánvalóról” beszél?

Ha válaszolni akarunk erre a kérdésre, feltétlenül számításba kell vennünk, hogy a „magánvaló” kanti fogalma kétértelmű, hogy leglényegesebb vonásait tekintve két alapvető jelentést foglal magában.

„Magánvalónak” nevezi Kant mindenekelőtt az önmagában vett ismerettárgyat: ez a tárgy független a megismeréstől, azoktól az érzéki és logikai formáktól, amelyeknek segítségével tudatunk az adott tárgyat észleli és elgondolja. Ilyen értelemben a „magánvaló dolgok” megismerhetetlensége azt jelenti, hogy ismereteink, bármilyen mértékben szélesedjenek és mélyüljenek is, csak jelenségekre vonatkozhatnak, az önmagukban vett dolgokra, a „magánvalóra” nem, mert az érzékiség és az ítélet szubjektív formáiban valósulnak meg. Kant ebben az értelemben feltételezi, hogy a matematika, feltétlenül hiteles tudomány lévén, nem az objektív valóság tükröződése, ezért csak a mi számunkra hiteles, mivel megegyezik az érzékiség és az értelem bennünket jellemző a priori formáival.

A matematika – a geometria és az aritmetika – hitelességét megalapozó tér és idő Kant szemében nem maguknak a dolgoknak a létformája, hanem csupán a mi érzékiségünk a priori formája. A szubsztanciával, az oksággal, a kölcsönhatással ugyanígy áll a dolog: ezek sem önálló tárgyak vagy maguknak a dolgoknak a törvényei, hanem csak értelmünk a priori formái. Általánosságban szólva, a tudomány fogalmai nem maguknak a dolgoknak a tulajdonságait másolják, hanem olyan kategóriák, amelyeket az értelem helyez rá az érzékektől kapott „anyagra”. Ezért az értelem a természet „törvényhozója”, és a tudomány által felfedezett természeti törvényeket ő viszi a természetbe.

A megismerés Kant szerint „objektív”; ezt úgy kell érteni, hogy a tudomány által felfedezett tulajdonságok, viszonyok és törvényszerűségek nem az egyéni szubjektum önkényétől függenek. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a tudomány által megismert törvényszerűségek függetlenek volnának a tudattól, mivel a megismerés a minden

ember számára közös a priori formákon alapul, és nélkülük nem lehetne végbe. Kant azt állította, hogy a megismerőképesség egyidejűleg határtalan és korlátozott. Határtalan, mert jelenségek megismeréséről van szó, amelyeket a filozófus szubjektivista szellemben fogott fel. Ilyen értelemben mondja Kant, hogy az empirikus tudomány határtalanul szélesülhet és mélyülhet. „A jelenségek megfigyelése és elemzése behatol a természet belsejébe, és nem tudhatjuk, meddig fog idővel elérni.”¹⁵

A tudomány Kant szerint egyúttal korlátozott is. Korlátozott abban az értelemben, hogy bármilyen széles körű és mély ismereteket szerezzen is tárgyáról, sohasem tudhatja meg, mi van azokon a szükségszerű és általános logikai formákon túl, amelyeknek segítségével a megismerés végbemegy – vagyis sohasem ismerheti meg a tudaton kívül és tőle függetlenül létező objektív valóságot. „A természetén túllépő transzcendentális kérdésekre még akkor sem tudhatnánk soha feleletet adni, ha az egész természet föl volna fedve előttünk...”¹⁶

A „magánvaló dolog” megismerhetetlensége ilyen értelemben vitathatatlanul agnoszticizmus. Kant tévesen hitte, hogy az érzékiség és az értelem formáinak aprioritásáról szóló elméletével sikerült leküzdenie a Hume-féle és az ókori szkepticismust. A tudás „objektivitásának” kanti fogalma kétértelmű, szofisztikus. Amit Kant „objektivitásnak” nevez, az teljességgel az értelem a priori meghatározásaiként értelmezett általánosságra és szükségszerűségre korlátozódik. Az „objektivitás” végső forrása nem a gondolati absztrakciókban tükröződő külvilág, hanem a szubjektum. Ez ugyan „transzcendentális” szubjektummá tisztul, de attól még szubjektum marad.

Első pillantásra így fest a „magánvaló dolognak” és „megismerhetetlenségének” kanti fogalma. De mind a „magánvalónak”, mind a „megismerhetetlenségnek” van egy másfajta arca is.

Ahol Kant a hiteles matematikai és természettudományos ismeretek lehetőségének magyarázatára törekszik, ott a „magánvaló dolog”

¹⁵ Kant: A tiszta ész kritikája, Franklin Társulat, Bp. 1913. 215. old.

¹⁶ Vö. uo,

fogalmát csupán a fenti jelentéssel használja. Ahol azonban etikájának és történelemfilozófiájának, jog- és államfilozófiájának gondolatait alapozza meg, ott a „magánvaló dolognak” egy másik fogalmát lépteti színre. „Magánvaló dolgokon” ebben az esetben az intelligibilis világ sajátos objektumait érti: a halhatatlanságot, az emberi cselekedetek meghatározásának szabadságát, továbbá istent mint a világ természetfölötti okát.

A „magánvaló dolgok” ilyen értelmezésére Kantot erkölcstani elvei készítették. A filozófus úgy vélekedett, hogy sem az emberben lakó „radikális” rosszat, sem az ebből következő társadalmi ellentmondásokat nem lehet megszüntetni, egyúttal azonban azt a meggyőződést vallotta, hogy az emberben semmi sem hallgattathatja el az erkölcsi magatartás, az erkölcsi alkat és a boldogság közötti összhang követelményét. Kant feltételezte, hogy ez az összhang vagy erkölcsi világrend csak az intelligibilis világban érhető el, az empirikus világban nem.

A legfőbb filozófiai problémák kutatása arra a gondolatra vezette Kantot, hogy a filozófia egyedül akkor oldhatja meg alapvető feladatát, ha sikerül meggyökereztetnie az emberi tudatban isten, a szabadság s a halhatatlanság létezésébe vetett megingathatatlan meggyőződést. „Halhatatlanságon” egyébként Kant a lélek halhatatlanságát érti, „szabadságon” pedig azt, hogy az ember képes a megelőző októl független cselekvés végrehajtására.

De hogyan oldhatja meg a filozófia a reá háruló feladatot? Kant nehéz probléma elé kerül. Egyrészt, úgy gondolja, hogy a szabadság és a halhatatlanság létezésének biztos tudata és az isten létezésébe vetett meggyőződés nélkül a filozófia feladata (ahogyan ő ezt a feladatot elképzelte) megoldhatatlan. Másrészt, a XVIII. század természettudományán nevelkedett nagy tudósként, Kant megértette, hogy az említett meggyőződés nem alapulhat tudományos bizonyítékokon. A természet tudományos szemlélete azt követelte, hogy a természeti jelenségeket szükségszerűségük és az egyetemes oksági törvény szemszögéből vizsgáljuk. A tudomány sehol nem találkozott objektumai között sem az ok nélküli szabadsággal, sem a halhatatlansággal vagy

istennel. Kant jól tudta, hogy az isten létezésének egzakt bizonyítására irányuló kísérletek – Canterburyi Anselmustól Descartes-ig és Leibnizig – nem vethettek véget a kételynek, nem akadályozhatták meg a vallási szkepticizmus és az ateizmus erőteljes áramlatának létrejöttét a XVIII. század Franciaországában. Ezért igyekszik új alapokra helyezni az istenhit kérdését, azzal a céllal, hogy semmiféle tudományos és filozófiai bírálat ne ingathassa meg ezt a meggyőződést, hogy a vallás egyszer s mindenkorra védetté váljék bármely lehetséges kritika csapásai ellen.

Ezt a célkitűzést követi Kant a jelenségek és a „magánvaló dolgok” megkülönböztetésével. A természetet mint a tudományos megismerés tárgyát a „jelenségek” világába sorolja, a szabadságot, a halhatatlanságot és istent pedig a „magánvaló dolgokéba”. Az utóbbit megismerhetetlennek mondja. A „magánvaló dolgok” megismerhetetlensége már nem a természeti tárgyak időleges és viszonylagos megismerhetetlensége – azoké a tárgyaké, amelyeknek egyre újabb és újabb tulajdonságait fedi fel a tudományos haladás –, hanem elvi megismerhetetlenség, amelyet nem győzhet le semmilyen tudományos és filozófiai haladás, a tudati eszközök semmiféle tökéletesedése. Isten tehát megismerhetetlen „magánvaló dolog”. Létezését nemcsak bizonyítani nem lehet, hanem – ami Kant számára mindennél fontosabb – cáfolni sem. Isten létezése a „gyakorlati” (vagyis erkölcsi) ész „posztulátuma” (követelménye). Az ember – úgymond – szükségszerűen posztulálja isten létezését, nem logikai bizonyítékoknak engedelmeskedve, hanem az erkölcsi tudat kategorikus parancsának.

Ez hát az ész – mind az elméleti, mind a gyakorlati ész – kanti „kritikájának” alap gondolata. A filozófus azért bírálja az észet, hogy megerősítse a hitet. A határok, amelyeket az elméleti ész számára kijelöl, elgondolása szerint szükségképpen megállásra kényszerítik a tudományt egyfelől, a hit gyakorlatát másfelől. E határokon túl a hitnek sérthetetlennek kell lennie.

A „magánvaló dolgok” és megismerhetetlenségük kanti fogalmának kétértelműsége világossá válik, ha összehasonlítjuk Kant elméleti filozófiáját – ismeretelméletét, a matematikára és a természettudo-

mányra vonatkozó elméletét – gyakorlati filozófiájával, erkölcstanával. Ahol a matematika és az elméleti természettudomány megalapozásáról van szó, ott a „magánvaló dolog” Kant felfogásában a természeti dolgoknak tudatunktól független alapját jelenti. A „magánvaló dolgok” megismerhetetlenségének tana azonban már ebben az összefüggésben is arra utal, hogy elménk képtelen megismerni a dolgokban bármit is azon kívül, amit érzékiségünk és értelmünk formái felölelhetnek. Mindezekben az okfejtésekben és következtetésekben Kant agnosztikus, agnoszticizmusa pedig lényegileg nem sokban különbözik Hume agnoszticizmusától.

Kant maga is tisztában van a „magánvaló dolgok” és megismerhetetlenségük fogalmának két arca közötti különbséggel. *A tiszta ész kritikájának* fejezeteiben e fogalomnak hol az egyik, hol a másik jelentését tartja szem előtt.

A fogalomnak ez a kettős jelentése az idealizmus kanti formájának sajátzerűségén nyugszik. A filozófus a túlvilágra (az „intelligibilis” világba) utalta az erkölcsi, társadalmi, történelmi konfliktusok és ellentmondások megoldását, ami szükségképpen maga után vonta az elméleti filozófia legfontosabb fogalmainak idealista értelmezését. Kant nem azért volt idealista az etikában és a történelemfilozófiában, mert idealista volt az ismeretelmélete. Ellenkezőleg: azért volt idealista az ismeretelmélete, mert etikája és történelemfilozófiája is az volt. A korabeli német valóság nemcsak a társadalmi élet reális ellentmondásainak gyakorlati megoldását zárta ki, hanem azt a lehetőséget is, hogy ezek az ellentmondások helyesen tükröződjének az elméleti gondolkodásban.

Ezért terelődött Kant filozófiai világnézete az idealista hagyományok medrébe: részint a hume-i, részint a Leibniz–Wolff-féle hagyományokéba.

E hagyományok harca és szintézisük kísérlete Kantnak a hiteles tudás formáira és hatáira vonatkozó tanáiban tükröződött,

Kant elődei, akik a tudás hitelességének problémáját kutatták, megalkották az igaz ítéletek „analitikus” elméletét. Leibniz is, Hume is, minden ismeretelméleti nézeteltérésük ellenére, osztották azt a közös meggyőződést, hogy a matematika igaz ítéletei analitikusak, vagyis olyan ítéletek, amelyekben az állítmány tartalma analitikusan levezethető az ítélet alanyának tartalmából az ellentmondás formális-logikai törvénye alapján. Különös erővel hangoztatja ezt a nézetet Hume, aki természettudományi téren színtiszta empirista, a matematika analitikus jellegét illetően pedig teljességgel osztja Leibniz tanait.

A matematikai és természettudományos ítéletek logikai felépítésének kutatása arra a gondolatra vezette Kantot, hogy az ismeretbővítő ítéletekben az állítmány nem analitikus, hanem „szintetikus” kapcsolatban van az alannyal. Abban az ítéletben, hogy „az egyenes a legrövidebb távolság két pont között”, a legrövidebb távolságra vonatkozó mennyiségi képzet nem vezethető le analitikusan az egyenes vonalról alkotott minőségi képzetből. A mennyiségi képzetet egyesíteni kell az egyenesség képzetével. Ennek a szintézisnek a feltétele Kant szerint az érzéki megjelenítés. A geometriai ítéletek bizonyosságát szavatoló szintézis – állítja Kant – nem fogalmak logikai elemzésén nyugszik, hanem a térbeli geometriai objektumok érzéki szemléletén vagy szemléleti megjelenítésén. A térképzet azonban, amelyre a géométer támaszkodik, amikor elméjében az objektumokat megszerkeszti, Kant feltevése szerint nem lehet empirikus, tapasztalatilag adott; ha a geometriai ítéletek az empirikus tér képzetén alapulnának, a geometria igazságai nem rendelkeznének feltétlen általánossággal és szükségszerűséggel: legfeljebb csak a tapasztalatból merített valószínű általánosítások lehetnének. A geometriai axiómákat azonban – mondja Kant – szükségszerűségük és általánosságuk tudata kíséri. Ebből vonja le a filozófus azt a következtetést, hogy a geometriai igazságok lehetőségét megalapozó tér eszmei jellegű, az érzékiség a priori formája.

A geometriai ítéletek szintetikus természetét tehát Kant szorosan összekapcsolja az apriorizmussal és az idealizmussal. Az a tér, amellyel

a geometria foglalkozik, az ő felfogásában nem a dolgok valódi természetét fejezi ki, hanem forma csupán, amelyben a dolgok megjelennek, az érzéki szemlélet a priori formája, a szemléleti megjelenítés a priori feltétele.

Hasonló nézeteket fejt ki Kant az időt illetően is. Amiképpen a geometriai igazságokat a tér a priori formája alapozza meg, úgy alapozza meg az idő a priori formája az aritmetika igazságait. Az aritmetikai ítéletek – például: $7+5=12$ – éppúgy szintetikusak, mint a geometriaiak. A „ $7+5$ ” fogalmából analitikus úton nem kaphatjuk meg a „ 12 ” fogalmát. A „ 12 ” fogalma ítéletünkben összekapcsolódik a „ $7+5$ ” fogalmával. De mi teszi lehetővé ezt a szintézist? Az összeadás művelete Kant szerint feltételezi a számolás műveleteinek egymásutánját, vagyis az időt. Ahogy nincs geometria tér nélkül, az aritmetika is lehetetlen idő nélkül. Ez az idő nem azonos a szokásos tapasztalati idővel. Az empirikus idő nem lehetne az aritmetikai igazságok feltétlen általánosságának és szükségszerűségének alapja. Az aritmetika alapjául szolgáló idő eszmei, a priori jellegű. Nem a dolgok létezésének a tudattól független, valóságos formája, hanem csupán az érzékiség formája.

A matematikai ítéletek logikai természetének vizsgálata tehát a térről és az időről szóló idealista tanítás kidolgozására készítette Kantot. Gondolatmenete arról a tévedésről tanúskodik, amely valamennyi Marx előtti filozófia közös jellemzője volt. Marx előtt egyetlen logikus és filozófus sem tudta kielégítően megmagyarázni, hogy a tapasztalat adataiból hogyan származhatnak általános és szükségszerű ítéletek. Hobbes úgy vélte, hogy a jelenségek vagy események tapasztalatilag megfigyelt egymásutánjából sohasem vonhatunk le egzakt, hiteles általánosításokat. Ezt a velejéig metafizikus gondolatot egyaránt átvette a racionalista Leibniz és az agnosztikus-empirista Hume. Kant nem tudott felülemelkedni ebben a kérdésben elődein. Akárcsak Hobbes, Leibniz és Hume, ő is megtagadja a tapasztalattól a feltétlen általánossággal és szükségszerűséggel rendelkező általánosítások és következtetések jogát; mivel pedig elődei nyomán azt vallotta, hogy a matematika és a természettudomány feltétlen általánossággal és

szükségsszerűséggel bíró ítéleteket tartalmaz, nem maradt más lehetősége, mint hogy magában a tudatban, a tudat a priori formáiban keresse az egzakt tudás e sajátosságainak forrását.

Ez a felfogás már a kezdet kezdetén bővelkedett ellentmondásokban, és heterogén tendenciákat egyesített. Az empirista tendencia jegyében Kant lemondott a matematikai ítéletek tisztán logikai (analitikus) elméletéről, és a matematikát az érzékiség szférájához közelítette, kimutatva a szintézis jelentőségét a matematikai ítéletek megfogalmazásában.

Amikor azonban az érzéki megjelenítésből vezette le a matematika lehetőségét, az érzékiség idealista, formalista elméletét dolgozta ki. Metafizikus kettőzéshez folyamodott, élesen elválasztva egymástól az érzéki észleletek formáját és anyagát. Nem tagadta, hogy minden megismerés a tapasztalattal kezdődik, a rajtunk kívüli dolgoknak az érzékeinkre gyakorolt hatásából indul ki, mindazonáltal úgy vélte, hogy ez a hatás nem a dolgokat ismerteti meg velünk, úgy, ahogy önmagukban léteznek, hanem csupán azoknak a tapasztalati összefüggéseknek az ismeretét eredményezi, amelyek tudatunk tevékenységi formáiban gyökereznek.

Kant tanai ily módon az érzékiség a priori formáivá alakították át a teret és az időt. Ezt a nézetet a filozófus már 1770-es disszertációjában kifejtette, de több mint tíz évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy *A tiszta ész kritikájában* (1781) levonja a gondolatából fakadó összes következtetéseket. Ebben a könyvben adta elő ismeretelméletét, amely leendő „metafizikájának” alapjául szolgált.

A tiszta ész kritikájának kidolgozásakor Kant azon a véleményen volt, hogy a tökéletes, azaz feltétlen bizonyosságú, általános és szükségsszerű ismeret mintája a matematika, valamint a matematikai természettudománynak Newton mechanikus természetfilozófiájában felfelt formája. Kant elvetette azt az egyoldalúságot, amellyel racionalista és empirista elődei egyetlen elvből, csak az értelemből vagy csak az érzékiségből akarták levezetni a hiteles tudást.

Kant szerint a hiteles tudás nem lehet más, mint az érzékiség és az értelem szintézise. Az érzetek önmagukban, az értelem fogalmai nél-

kül vakok, az értelem fogalmai pedig önmagukban, érzetek nélkül üresek. Ezért a hiteles tudományos ismeret feltételeinek kutatása azoknak a feltételeknek a vizsgálatán alapul, amelyek mellett megvalósítható az érzékiség és az értelem szintézise. Ennek a tételnek megfelelően épül fel *A tiszta ész kritikájának* egész terve. A bevezetést, amely felveti a szintetikus a priori ítéletek fogalmát, és kitűzi az ész kritikájának általános feladatait, az „elemtan” követi az értekezés központi részeként. Mivel Kantot elsősorban és legfőképpen nem a tapasztalati, hanem az a priori ítéletek lehetőségének feltételei érdeklik, az elemtan a „transzcendentális” elnevezést kapja (ezzel a kifejezéssel jelöli Kant azt, ami a tárgyra vonatkozó a priori ismeretek lehetőségét megalapozza). A transzcendentális elemtan első része, a „transzcendentális esztétika”, az érzékiséggel kapcsolatban vizsgálja az a priori ismeret lehetőségeinek feltételeit (az „esztétika” szó a görög „aiszthészisz”-ből ered, amely az érzéki észlelést jelöli); a második rész pedig az értelemmel kapcsolatban veszi szemügyre az a priori ismeret lehetőségének feltételeit, azt, hogy milyen lehetőség kínálkozik az érzékiség és az értelem szintézisére a tudás legfőbb alaptételeinek rendszerében, valamint a határokat, amelyeken belül a szintézis formái jogosan alkalmazhatók. A transzcendentális elemtannak ez a második része a „transzcendentális logika” címet viseli. A „transzcendentális logika” „transzcendentális analitikára” és „transzcendentális dialektikára” oszlik. Az első – „az igazság logikája” – azokat a feltételeket fejt ki, amelyeken kívül egyetlen tárgy sem gondolható el; a második a tévedéseket hozza napvilágra, amelyeket az értelem és az ész követ el, amikor a rá jellemző szintézis-formákat a tapasztalatok és a jelenségek határain túl próbálja alkalmazni. *A tiszta ész kritikája* a „transzcendentális módszertannal” zárul, amely átmenetet jelent az elméleti filozófiától az etika elveihez.

A terv, amelyet Kant *A tiszta ész kritikája* számára dolgozott ki, a későbbi kritikai művek megírásának is vezérfonala lett. Ezek a következők: *A gyakorlati ész kritikája* (1788), amely az erkölcs kritikai alapjait vizsgálja, továbbá *Az ítélőerő kritikája* (1790), amely a művészetfilozófia és a természetfilozófia kritikai alapjaival foglalkozik.

A tiszta ész kritikájának felépítése a három alapvető kritikai kérdés sorrendjének felel meg. Íme a kérdések: 1. hogyan lehetséges a matematika, 2. hogyan lehetséges a természettudomány, és 3. hogyan lehetséges a filozófia vagy metafizika. Az első kérdésre a transzcendentális esztétika válaszol. A matematika mint szintetikus a priori ítéleteket tartalmazó tudomány azért lehetséges, mert az érzékiség a priori formáira vagy a tér- és idő-„szemlélet” (intuíció) a priori szemléleti képzetekre támaszkodik. A geometria lehetőségének feltételét az apriorisztikus érzéki térszemlélet alkotja, az aritmetikáét pedig az idő apriorisztikus érzéki szemlélete.

Mint látható, idealista tanításról van szó. A tér és az idő kanti elméletének idealizmusa azonban alapvetően különbözik az idealizmus Kant előtti formáitól. A teret és az időt Kant szerint azért kell az érzékiség a priori formáinak tekinteni, amelyek alkalmatlanok a dolgok valódi természetének megismerésére, mert másképpen nem lehetne megmagyarázni a matematika szintetikus a priori ítéleteinek lehetőségét. Tér- és időelméletének idealista és szubjektivistá jellegét enyhíteni igyekezvén, Kant hangsúlyozza, hogy a tér és az idő ismeretelméleti – „transzcendentális” – idealitása teljesen érintetlenül hagyja empirikus realitásukat: a tapasztalat számára minden dolog a térben van, és minden esemény az időben játszódik le. Maga a tér és az idő azonban „transzcendentális” értelemben eszmei, vagyis nem valóságos az emberi tudaton kívül, és nem lehet a magukban vett dolgok meghatározottsága.

Kant „transzcendentális” tér- és időelméletének szubjektivizmusát, a materializmussal való összeegyeztethetlenségét Lenin is kiemelte. „A materializmus elismeri az objektív valóság, vagyis a mozgásban levő anyag tudatunktól független létezését – írta –, ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és a tér objektív valóságát is, eltérően mindenekelőtt a kantianizmustól, mely ebben a kérdésben az idealizmus talaján áll, s az időt és a teret nem objektív valóságnak, hanem az emberi szemlélet formájának tekinti.”¹⁷

¹⁷ V. I. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*. LÖM 18. köt. Bp. 1964. 160. old.

A „kritika” második alapkérdésére, arra a kérdésre, hogy miképpen lehetséges a természettudomány, a „transzcendentális analitika” válaszol. A természettudomány – állítja Kant –, akárcsak a matematika, olyan alaptételeket tartalmaz, amelyek nem általánosíthatók a tapasztalatból, és logikai formájukat illetően a priori ítéletek. Ilyen például a szubsztancia állandóságának tétele (az anyagmegmaradás törvénye), a jelenségek időbeli sorrendjének tétele az okság törvénye szerint, a szubsztanciák együttlétezésének tétele a kölcsönhatás törvénye szerint. Ezeket a törvényeket, amelyek az egész természettudományt megalapozzák, mint általánosakat és szükségszerűeket gondoljuk el. E tulajdonságaik Kant szerint nem vezethetők le a tapasztalatból, maguk a törvények pedig a „tisza” értelem a priori alaptételei.

Ezeknek az alaptételeknek a teljes rendszerét Kant a kategóriák vagy tiszta értelmi fogalmak rendszeréből vezeti le. A levezetés során – amely *A tiszta ész kritikájának* ellentmondásokban bővelkedő, legnehezebb része – a német filozófus megint csak az ismeret formájának és tartalmának éles megkülönböztetéséből indul ki. Az ismeret tartalma nem tudatunk műve, hanem annak eredménye, hogy a dolgok, ahogyan tudatunktól függetlenül léteznek, hatást gyakorolnak érzékeségünkre. E téren Kant – mint Lenin rámutatott – a materializmus talaján áll. „Amikor azt feltételezi, hogy képzeleteinknek megfelel valami rajtunk kívül létező, valami magánvaló dolog, akkor Kant materialista.”¹⁸ Kant azonban nem marad meg ezen az állásponton. Az ismerettárgyat tartalmilag nem tudatunk teremti ugyan, de az ismeret tartalmát külön kell választani formájától, az utóbbit pedig Kant szerint már maga a tudat hozza létre saját a priori feltételei alapján. A tartalmat illetően a tudat passzív, a forma vonatkozásában aktív. „Amikor a tér, az idő, az okság stb. aprioritását vallja, filozófiája az idealizmus felé fordul” – állapítja meg Lenin.¹⁹

Kant tanítása szerint az értelem fogalmak segítségével gondolja el az

¹⁸ Uo. 182. old.

¹⁹ Uo. 183. old.

érzékiiségtől kapott tartalmat. Az értelmi fogalmak között azonban lenniük kell olyanoknak, amelyek az alájuk sorolt tartalomtól függetlenül, bármely tárgy elgondolhatóságának általános, formai, a priori feltételei. Ahhoz, hogy bármely tapasztalatilag adott tárgyat elgondolhassunk, az értelemnek eleve rendelkeznie kell azzal a tapasztalattól független lehetőséggel, hogy az elgondoltat olyan fogalmak alá sorolja, mint például a realitás, az inherencia, a lehetőség stb. Az értelem a priori vagy „tisztá” fogalmait, amelyek ezt a besorolást lehetővé teszik, Kant kategóriáknak nevezi. Arisztotelész filozófiájában a kategóriák elsősorban a lét legáltalánosabb neveit jelentik, és csak ennek a jelentésnek az alapján bizonyulnak az elgondolt dolgok neveinek. Kant ellenben azonnal a szubjektív jelentésre szűkíti a kategóriák meghatározását: az ő kategóriái értelmi alapfogalmak, amelyek minden tárgy, tulajdonság és viszony elgondolhatóságának a priori formáit alkotják.

A tiszta ész kritikájában, valamint a könyv tartalmát összefoglaló rövidebb írásban – *Prolegomenák minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni* (1783) – Kant igyekszik föllelni a kategóriarendszer forrását. Ezt a forrást a formális logikában, az ítéleteknek formájuk szerinti felosztásában találja meg. Az ítéletek lehetnek 1. mennyiség szerint: általánosak, részlegesek, egyediek; 2. minőség szerint: állítók, tagadók, végtelenek; 3. a viszony szerint: kategorikusak, hipotetikusak, szétválasztók; 4. modalitásuk szerint: problematikusak, asszertorikusak és apodiktikusak, vagyis a lehetséges, a valóságos és a szükségszerű állapotot kifejezők. Ezek az ítéletformák Kant szerint csupán azért lehetségesek, mert mindegyiküket a szintézisnek egy sajátos, teljességgel apriorisztikus és formális fogalma alapozza meg; maga a szintézis az érzékiség adatait kapcsolja össze az értelmi formák tevékenysége révén. A szintézis formája a kategória. Az ítélet tizenkét formáját ily módon tizenkét kategória alapozza meg. Ezek az alábbiak: 1. a mennyiség kategóriái (egység, sokaság, mindenség); 2. a minőség kategóriái (realitás, tagadás, korlátozás); 3. a viszony kategóriái (szubsztancia és akcidencia, ok és okozat, kölcsönhatás); 4. a modalitás kategóriái (lehetőség és lehetetlenség,

létezés és nemlétezés, szükségszerűség és véletlen). Kant azonban, noha a kategóriákat nem egyszerűen felsorolta, hanem logikai rendszerbe foglalta, „nem mutatta meg a kategóriák egymásba való átmenetét”²⁰.

A kategóriális szintézis kanti elmélete nyilvánvalóan idealista jellegű. Kant teljesen mellőzi a kategóriák objektivitását, jelentőségüket az általánosság és szükségszerűség logikai jegyeire korlátozza.

A filozófus figyelmét nem kerülte el az a probléma, amely a kategóriális szintézisek általa kifejtett fogalmában rejlik. Ezért *A tiszta ész kritikájának* egyik legfőbb része, „a kategóriák transzcendentális dedukciója”, annak a kérdésnek a megvilágításával foglalkozik, hogy miképpen tehetnek szert a gondolkodás szubjektív feltételei objektív jelentésre. A kérdésfeltevéssel Kant élesen elhatárolja magát a materialista tükrözésemeléttől. Tudatunkon kívül Kant szerint semmi sincsen, amit az ismerettel mint neki megfelelőt szembeállíthatnánk. Az ismeretet a tudat látja el objektív jelentéssel, vonatkoztatja a tárgyra; pontosabban szólva, az értelem sorolja be – a kategóriák révén – az érzéki szemléletek sokféleségét az egység a priori fogalmai alá.

Ennek a besorolásnak a lehetősége abból adódik – állítja Kant –, hogy az érzéki sokféleség annak a szubjektumnak az egységes tudatához tartozik, akiben ez a sokféleség jelen van. A tudatnak ez az egysége („az appercepció transzcendentális egysége”) alkotja Kant szerint az összes értelmi szintézisek lehetőségének legfőbb feltételét, tehát az ismeret – sajátosan kanti értelmezésű – „objektivitásának” legfőbb feltételét. Mint az objektív ismeret lehetőségének a priori feltétele, az appercepció transzcendentális egysége nem az egyes ember empirikus tudatát jellemzi, hanem csupán tudatunknak semmiféle empirikus tartalomtól nem függő, teljesen apriorisztikus, formális organizációját. Nem a lélek szubsztanciája ez, amelyről – mint Kant kijelenti – semmit sem tudhatunk, hanem csak „énünk” azonosságának teljesen formális tudata. Ennek a formális tudatnak azonban Kant sze-

²⁰ V. I. Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. Bp. 1972. 172. old.

rint óriási jelentősége van ismereteink szempontjából. Nemcsak „énünk” azonosságáról tanúskodik, hanem egyúttal a szükségképpeni egység tudata is valamennyi jelenségnek abban az általánosításában, amelyet a „tiszta fogalmak” vagy kategóriák segítségével az értelem hajt végre.

Hegel *Logikájáról* készített kivonatában Lenin aláhúzza, hogy az öntudat transzcendentális egységének kanti fogalma formális jellegű, és kapcsolatban van Hume szkepticizmusával: „...Hume és Kant a »jelenségekben« nem látják a *megjelenő* magánvaló dolgot, elszakítják a jelenségeket az objektív igazságtól, kételkednek a megismerés objektivitásában, alles Empirische elszakítanak, »elhagynak« a »magánvaló dologtól«.”²¹

Nem nehéz észrevenni az ellentmondást, amely áthatja Kantnak a transzcendentális appercepcióról szóló tanait. E tanok egyrészt szükségyszerűen vezetnek ahhoz az elképzeléshez, hogy a megismerhető dolgok egész világa a maga összes törvényszerűségeivel tudati termék. Erre a tanításra támaszkodtak később a szubjektív idealizmus képviselői. Másrészt, Kant fokozottan hangsúlyozta az öntudat transzcendentális egységének, valamint a tudás általánosságának és szükségyszerűségének merőben formális jellegét, s ezzel utat nyitott tanainak az objektív idealizmus szellemében való értelmezéséhez és továbbfejlesztéséhez. Az öntudat formális egységének ellentmondásoktól terhelt tanaiban mindkét tendencia jelen volt, habár a szubjektivista vonal felülkerekedett az objektív idealizmus vonalán.

Kant kétértelmű és ellentmondásos fogalmat alkot az ismeret „objektivitásáról”, az utóbbit a szubjektivitásra vezeti vissza. Lenin ezt is szóvá teszi: „Kant elismeri a fogalmak objektivitását (tárgyuk a Wahrheit), de mégis meghagyja őket szubjektívaknak.”²² Kant egyfelől határozottan elismeri a gondolkodás „objektivitását”, másfelől viszont tagadja a „magánvaló dolgok” megismerhetőségét, és szubjektivistává lesz.

²¹ Uo. 169. old.

²² Uo. 136. old,

Ezzel azonban még nem mondtunk meg mindent. Kant ingadozása a szubjektív és az objektív idealizmus között a filozófiáját jellemző alapvető ellentmondásnak csak az egyik oldala. A legfontosabb mozzanat – mint Lenin rámutatott – abban rejlik, hogy a kanti idealizmussal, ennek szubjektív és objektív változatával egyaránt, szemben áll a filozófus materialista tendenciája, a dolgok objektivitásába vetett meggyőződése. Ezért a kanti filozófia dualisztikusnak nevezhető.

„Kant filozófiájának fő jellemzője – írta Lenin – a materializmus és az idealizmus összehétközése, a kompromisszum e két irányzat között, különmemű, egymással ellentétes filozófiai irányoknak egy rendszerben való egyesítése.”²³ Kant dualizmusa nemcsak abban az alapvető elgondolásban jelentkezik, hogy a megismerhetetlen dolgok hatnak érzékeinkre, hanem megerősítést kap „Az idealizmus cáfolata” című alfejezetben is, amellyel Kant kiegészítette *A tiszta ész kritikájának* második kiadását. Ez az alfejezet – szemben Schopenhauer véleményével, aki egyszerűen annak tulajdonította, hogy Kant félt nyíltan hirdetni az idealizmust – nem mellékkörülmények következménye, hanem a kanti filozófia lényegéhez tartozó dualisztikus ellentmondást fejezi ki. „Az idealizmus cáfolata” című alfejezetben Kant élesen elutasítja azt az idealista tanítást, hogy a tudat tárgyát – formai oldalról – maga a tudat hozza létre saját apriorisztikus tevékenységével, és kimutatja, hogy a belső tapasztalat csak akkor lehetséges, ha feltételezzük a külső tapasztalatot. Kant szerint már saját létezősem tapasztalatilag igazolt egyszerű tudata is bizonyítja tárgyak létezését a rajtam kívüli térben. A szubjektum ugyanis időbeli meghatározásként ismeri meg saját létezését. De minden időmeghatározás feltételezi valami állandónak a létezését az észlelésben; az állandóság észleléséhez pedig nem elegendő a szubjektumon kívüli dolgok pusztá képzete, hanem szükséges hozzá a szubjektumon kívüli valóságos létezésük is. El sem tudnánk képzelni semmilyen külső dolgot, ha nem rendelkez-

²³ V. I. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. LÖM 18, köt. Id, kiad, 182. old.

nénk eleve külső érzékkel. Ez az érzék közvetlenül tanúsítja számunkra a tudatunkon kívüli dolgok létezését.

Kant szerint – mint említettük – az ismeret nem lehet más, mint az érzékiség és az értelem szintézise. Érzékiség nélkül semmilyen tárgy nem volna adva számunkra, értelem nélkül pedig semmilyen tárgy nem volna elgondolható. Az igazi tudáshoz tehát egyaránt szükség van arra, hogy a fogalmakat érzékiekké tegyük, vagyis egyesítsük a tárgy szemléleti képzetével, a szemléleti képzeteket pedig fogalom alá soroljuk. Ez a két képesség azonban – az érzékiség és az értelem – Kant szerint nem helyettesítheti egymást. Az értelem semmit sem tud szemléletileg elképzelni, az érzékek semmit sem tudnak elgondolni. Az ismeret ily módon egyedül az érzékiség és az értelem egyesítéséből jöhet létre.

De hogyan lehetséges ez az egyesítés? A nehézséget – mint Kant megjegyzi – az okozza, hogy az érzéki szemléletek vagy szemléleti képzetek csak akkor sorolhatók fogalom alá, ha egyneműek a fogalmakkal. Márpedig Kant azt állítja, hogy a kategóriák vagy tiszta értelmi fogalmak teljesen különbözők az érzéki szemléletektől.

Az egyesítést Kant mégis lehetségesnek tartja. A tudatformák között véleménye szerint van egy, amelyik mintegy közvetítő láncszemként kapcsolja össze a kategóriákat az érzéki szemlélettel. Ez a forma az idő. Az idő egyrészt egynemű a kategóriákkal, mert a priori a mozzanatok sokféleségét foglalja magába: az egyidejűséget, az egymásután stb., és a sokféleség egységét sohasem észlelhetjük érzéki úton. Másrészt az idő meghatározása a jelenségekkel is egynemű. Ez abból tűnik ki, hogy az idő a sokféleség minden empirikus képzetében benne foglaltatik. Így hát, mind a kategóriákkal, mind az érzéki jelenséggel egynemű lévén, az idő sajátos kapcsolatformát teremt az érzékiség és az értelem között; ezt a formát Kant a tiszta értelmi fogalmak „sémájának” nevezi, és olyan tényezőnek ábrázolja, amely közvetíti a jelenségek besorolását a kategóriák alá.

Ez a kanti tanítás („a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának” elmélete), Kant egész filozófiájához hasonlóan kétarcú, ellentmondásos. Az érzéki adatok és az értelem szintézisének gondolata igen mély

és értékes. De a tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról szóló tan egyúttal a legszorosabban összefügg a kanti filozófia alapvető fogyatékoságával, az agnoszticizmussal.

Bár a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának az a célja, hogy igazolja az érzékiség és az értelem egyesítésének lehetőségét, az eredmény egészen más lesz, mint a célkitűzés. E tan azt domborítja ki, hogy ismereteink sohasem vonatkozhatnak a „magánvaló dolgokra”. A tiszta értelmi formák sémái ugyanis mereven körülhatárolják az értelmi szintézisek alkalmazási körét. A sémák azt mutatják, hogy az értelem szintetizáló tevékenysége csak az érzéki adatokra, vagyis az időbeli adottságokra alkalmazható. Az időt azonban Kant szerint a mozgás határozza meg, a mozgás pedig feltételezi a teret. Azoknak az objektumoknak a világa tehát, amelyekre ismereteink egyáltalán vonatkozhatnak, a tér- és időbeli világ. De a tér és az idő a kanti felfogásban nem a „magánvaló dolgok” objektív létformája, és tudatunk organizációján túl egyikük sem bír semmiféle jelentéssel. Ezért Kant arra következtet, hogy a természetről szóló egyetlen ismeret sem vonatkozhat a „magánvaló dolgokra”.

A természet mint ismerettárgy nem a benyomások összefüggéstelen káosza. Mindenütt törvényszerűségeket mutat, felfedi a jelenségek általános és szükségszerű kapcsolatait. Ennek a törvényszerűségnek a forrása azonban Kant szerint nem a természetnek a tudattól független, objektív szerkezetében van, hanem csupán saját értelmünk törvényszerű felépítésében. Valójában maga az értelem „a természet törvényhozója” – véli Kant. Az „idősematizmus” révén és a kategoriális szintézis szabályaival összhangban, az értelem visz egységet az érzéki szemléletek sokféleségébe, és ily módon létrehozza a természetet – igaz, hogy csak mint ismerettárgyat. Nem a természetet hozza létre mint olyat, hanem csupán a természetre vonatkozó ismeret formáját – amennyiben ez az ismeret általános és szükségszerű. Az ismeret tartalma viszont a „magánvaló dolgok” reánk kifejtett hatásából származik, habár e dolgok lényege örökre megközelíthetetlen számunkra. Az értelem csupán olyan vonatkozásban hozza létre a természetet mint ismerettárgyat – állítja Kant –, hogy értelmi formák nélkül

az ismeret nem volna az általános és szükségszerű természeti törvények tudása.

A kanti értelmezésben a természeti törvények – például az oksági törvény – valóban a jelentések kapcsolatainak „objektív” – általános és szükségszerű – szabályai, nem pedig pusztán szubjektív következményei a jelenségeket tapasztalatilag gyakran megfigyelt egymásutánjuk alapján asszociáló szokásnak, ahogyan Hume gondolta. Nemcsak a matematika hiteles, hanem a természettudomány is, legalábbis alaptételeit illetően.

De a kanti ábrázolásban mind a hitelesség, mind az „objektivitás” kétértelmű, egyedül a jelenségek határain belül van jelentése. Az értelem ugyanis Kant szempontjából csak azt a törvényszerűséget ismeri meg a természetben, amelyet az érzékiség a priori formáira, a kategóriákra, az idősematizmusra, az alaptételekre és az öntudat egységére támaszkodva, ő maga vitt az érzéki képzetek anyagába. Éppen ebben rejlik Kant szerint a „kopernikuszi” fordulat, amelyet ő hajtott végre a filozófiában.

Kant tévedett, amikor azt gondolta, hogy ezzel a tanításával leközdheti a szkepticizmust és az idealizmust. Igaz ugyan, hogy az anyagmegmaradás törvényét, az okság törvényét, valamint a szubsztanciák egyetemes és mindenoldalú kölcsönhatásának törvényét, Hume-tól eltérően, nemcsak tapasztalati általánosításnak és a megszokott asszociációk eredményének tekinti, hanem általános és szükségszerű természeti törvényeknek; amikor azonban e törvények objektív jellegét tárgyalja, megelégszik az általánosságukra és szükségszerűségükre történő utalásokkal, és ennél messzebbre nem megy. Így az ő felfogásában az oksági törvény nem azért általános és szükségszerű, mert az ok és a következmény kapcsolata magukat a dolgokat jellemzi; az oksági törvény csak a jelenségekre vonatkozik, a „magánvaló dolgok” vonatkozásában nincs jelentése, és Kant szemszögéből nem egyéb, mint olyan általánosság és szükségszerűség, amellyel az értelem sorolja be saját organizációjának megfelelően az érzéki tapasztalat térbeli jelenségeit az ok és a hatás fogalmai alá. Más szóval, az oksági kapcsolat forrása nem a dolgok objektív összefüggése, hanem

a tudat szintetizáló tevékenysége, amely az érzéki sokféleséget kategóriák alá rendeli, összekapcsolja az érzékiséget az értelemmel, és a tudat minden változása közepette ébren tartja „énünk” egységének tudatát.

Ezeket a nézeteket nem határozhatjuk meg másképpen, mint az agnoszticizmus fogalmával. Kant úgy véli, hogy a legtöbb, amit az értelem a megismerés folyamatában tehet, a lehetséges tapasztalatok formájának anticipációja, mivel pedig az, ami nem jelenség, nem lehet a tapasztalat tárgyává, az értelem sohasem lépheti át a jelenségek határait.

„Az emberi megismerésnek (kategóriáinak, az okságnak stb., stb.) véges, időleges, viszonylagos, feltételes jellegét – írja Lenin – Kant *szubjektivizmusnak*, nem pedig az eszme (= maga a természet) dialektikájának vette, elszakítva a megismerést az objektumtól.”²⁴ Kant agnoszticizmusa elválaszthatatlan attól az ellentmondástól, amely filozófiájában a „magánvaló dolog”, a tapasztalat és a megismerés értelmezésének materialista és idealista tendenciái között áll fenn.

Lenin a következőképpen jellemezte Kant tanainak kettősségét: „Amikor Kant ... a magánvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlviláginak nyilvánítja, akkor idealista. Amikor ismereteink egyetlen forrásának a tapasztalatot, az érzeteket ismeri el, filozófiája a szenzualizmus vonalára, s a szenzualizmuson át – bizonyos feltételek mellett – a materializmus vonalára is kanyarodik. Amikor a tér, az idő, az okság stb. aprioritását vallja, filozófiája az idealizmus felé fordul.”²⁵

²⁴ V. I. Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. Id. kiad. 171. old.

²⁵ V. I. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. LÖM 18. köt. Id. kiad. 182–183. old.

A „transzcendentális analitika” megállapítja a tapasztalat és a tudományos ismeret lehetőségének ismeretelméleti feltételeit. Ezek a vizsgálódások körvonalazzák az igazság és az értelem kanti fogalmát. De nemcsak az értelem formál jogot az elméleti tudásra, hanem az ész is. Kant meg van győződve róla, hogy az ész tevékenységét is kritikai vizsgálatnak kell alávetni, annál is inkább, mert az ész igényeire támaszkodott minden dogmatikus metafizika, amely a tiszta ész eszméiből akarta felépíteni a filozófia rendszerét.

Kant nem tagadja az „észnek” mint az „értelem” funkciójától eltérő sajátos funkciónak a létezését. Bírálja azonban a korábbi filozófusoknak az ész elméleti képességére vonatkozó tanait. Az ész segítségével – mondja Kant – tudatunk azt a benne rejlő törekvést valósítja meg, amely egész tudásunk feltétlen egységbe foglalására irányul. Már az értelem is olyan funkciónak mutatkozik, amely elsősorban a szintézisnek, a tapasztalati adottságok egyesítésének feladatait oldja meg. De a jelenségek világában ez az egyesítés sohasem fejeződhet be. Ha például az okokat és következményeket vizsgáljuk, akkor vagy a következményektől haladhatunk sorban az őket megelőző okok felé, vagy az okoktól haladhatunk a nyomukban fellépő következmények felé. De akármilyen messzire menjünk is bármelyik irányban, az okok és következmények sorának sohasem juthatunk a végére, amíg el nem hagyjuk a tapasztalat határait. Minden egyesítés, minden szintézis, amelyet a tapasztalat határain belül hajtunk végre, szükségképpen töredékes, részleges marad, nem érkezik el az egésznek a feltétlen befejezettségéig. És a tudatban mégis eltávolíthatatlanul gyökeret vert az a szükséglet, hogy a tapasztalati megismerést elvezesse a feltétlen befejezettségig. Ennek a szükségletnek felelnek meg Kant szerint az ész „eszméi”.

A „tiszta ész” magára vállalja azt a feladatot, hogy az értelmi kategóriák alkalmazása során elérje az abszolút teljességet, és a kategóriákban elgondolható szintetikus egységet elvezeti az abszolút egységig. Az ész fogalmait Kant „transzcendentális eszméknek” nevezi; ezek nem kaphatnak adekvát tárgyat az érzékektől, mivel az e fogalmakban

elgondolható feltétlen egység sohasem található meg az érzéki tapasztalatban. Kant három ilyen eszmét sorol fel: 1. a pszichológiát, amely a lélekre mint valamennyi lelki jelenség és folyamat feltétlen egységére vonatkozik; 2. a kozmológiát, amely a világra mint a jelenségek összes feltételeinek feltétlen egységére vonatkozik, és 3. a teológiát, amely istenre mint minden létezőnek és általában minden elgondolhatónak a feltétlen okára vonatkozik. Ennek megfelelően három filozófiai diszciplína tart igényt a létjogosultságra: 1. a „racionális pszichológia”, amely az észnek a lélekről alkotott fogalma alapján a lélek természetéről (vagy lényegéről) szóló tudomány kidolgozására törekszik; 2. a „racionális kozmológia”, amely az észnek a világról alkotott fogalma alapján tudományos választ keres arra a kérdésre, hogy vannak-e a világnak határai a térben és az időben, milyen természetűek a világ alkotóelemei, lehetséges-e a világban a szabadság, létezik-e „feltétlenül szükségszerű lény”, azaz isten; 3. a „racionális teológia”, amely az észnek istenről alkotott fogalma alapján bizonyítani igyekszik isten létezését.

Kant korában sem a katedrafilozófia, sem a teológia nem vonta kétségbe, hogy ezek a diszciplínák joggal tartják magukat tudománynak. Kant szerint azonban ezt a jogot előbb kritikai vizsgálatnak kell alávetni. Ezt a feladatot szánja a „transzcendentális logika” második szakaszának, a „transzcendentális dialektikának”. Ebben a szakaszban Kant kimutatja, hogy az ész mindhárom „racionális”, azaz „spekulatív” diszciplínájának szándéka azoknak a határoknak a nemismerésen alapul, amelyek a „magánvaló dolgok” és a jelenségek között húzódnak, meghíúsítva az előbbieket mindennemű megismerését. Márpedig a lélek (abban az értelemben, amelyet e fogalomnak a racionális pszichológia tulajdonít), a világ (mint egész, a jelenségek feltétlenül befejezett sora) és isten egyaránt „magánvaló dolog”, vagyis olyan objektum, amely az érzékelésben nem jelenik meg, s azért az elméleti megismerés számára megközelíthetetlen. Így hát Kant szerint sem a „racionális pszichológia”, sem a „racionális teológia” nem igazi elméleti tudomány, és nem nyújthat hiteles, megbízható ismereteket azokról az objektumokról, amelyeket az ész elgondol bennük. A teo-

lógusok és a filozófusok számos istenbizonyítékot dolgoztak ki, de Kant valamennyit tarthatatlannak mondja és elveti. Figyelmét elsősorban arra fordítja, hogy mindezek az úgynevezett bizonyítékok végső fokon szükségképpen az „ontológiai bizonyítékra” vezetendők vissza, amely egyes-egyedül istennek mint tökéletes lénynek az emberi észben létező fogalmával kívánta igazolni isten valóságos létezését. Az „ontológiai bizonyíték” azonban nem állja meg a helyét, mivel az az ítélet, amely valaminek a létezését állítja, nem vezethető le analitikusan a tárgy fogalmából, és csak tapasztalatilag igazolható. Mivel pedig isten a valási elképzelések szerint a világnak mindennemű tapasztalat határain túl elgondolt, feltétlen alkotója, a „racionális teológiát” ugyanolyan áltudománynak kell tekinteni, mint a „racionális pszichológiát” és a „racionális kozmológiát”.

Bármily eltökéltnak látszik is a „racionális teológia” kanti kritikája, egyáltalán nem tűzte ki feladatul a vallás mint olyan elutasítását. Kant tanainak következetlensége és dualisztikus jellege a vallással kapcsolatban is megmutatkozott. Kant megtagadta ugyan a teológiától azt a jogot, hogy tudománynak nevezze magát, de rögtön hozzá is tette: csak azért bírálja a vallást mint tudást, hogy megtisztítsa a helyet a vallás mint hit számára. És ha az „elméleti ész” megsemmisíti is azokat a látszólagos érveket, amelyekkel a teológusok és az idealista filozófusok sikertelenül próbálták a vallást tudománnyá változtatni, a „gyakorlati ész”, amelyről a továbbiakban lesz szó, bebizonyítja a valásnak mint hitnek a szükségességét.

A hitnek ezt a kanti megalapozását Lenin tömören így jellemzi: „Kant lealacsonyítja a tudást, hogy szabaddá tegye az utat a hit számára.”²⁶

A filozófia későbbi fejlődése szempontjából nagy jelentőségük volt azoknak az elképzeléseknek, amelyekkel Kant az úgynevezett racionális kozmológia lehetőségét cáfolta. Ennek a kérdésnek a vizsgálata arra indította a filozófust, hogy egyenesen feltegye a kérdést az ész ellentmondásairól és szerepükről a megismerésben. Végül is arra a gon-

²⁶ V. I. Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. Id. kiad. 138. old.

dolatra jutott, hogy mihelyt az ész konkrét kérdéseket igyekszik megfogalmazni a világra mint feltétlen egészre vonatkozóan, kiderül, hogy ezekre a kérdésekre szükségszerűen egymásnak ellentmondó válaszokat kell adni.

Négy antinómia keletkezik, amelyben az ész mintegy önmagával kerül dialektikus ellentmondásba: 1. A világnak kezdete van az időben és határa a térben. – A világnak nincs kezdete az időben, és nincs határa a térben. 2. Minden összetett szubsztancia egyszerű részekből áll. – Egyetlen összetett dolog sem áll egyszerű részekből. 3. A természeti törvények szerinti okság nem az egyetlen okság, amelyből a világ összes jelenségei levezethetők; a jelenségek magyarázatához szükség van a szabad ok feltételezésére is. – Nem létezik semmiféle szabadság, a világban minden a természet törvényei szerint megy végbe. 4. A világhoz tartozik valami, ami akár mint része, akár mint oka, feltétlenül szükséges lényeg. – Nincs semmilyen feltétlenül szükséges lényeg, sem a világban, sem a világon kívül mint ennek oka.

Kant hangsúlyozza, hogy az antinómiák tételei és ellentételei mellett felhozott bizonyítékai hibátlanok, nem szofisztikus ravaszkodások, hanem valóban bizonyító erejű érvek.

Úgy látszott, hogy az ész ellentmondásainak ez a fetárása utat nyit a gondolkodás és megismerés dialektikus értelmezéséhez. Bizonyos szempontból valóban így történt. Kant csakugyan felhívta a figyelmet a dialektikára, amelyről a XVIII. század metafizikusai megfélekeztek. A „transzcendentális dialektika” ilyen vonatkozásban kétségkívül előrelépést jelentett. A recenzió, amelyet Engels írt Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művéről, megemlíti, hogy milyen gyilkos bírálattal illette Kant a racionalista-metafizikus gondolkodásmódot, vagy mint Engels mondja, „a wolffi metafizikus módszert”. Ezt Kant, majd különösen Hegel, „elméletileg annyira megsemmisítették, hogy csak a renyheség és egy más egyszerű módszernek a hiánya tette lehetővé gyakorlati továbblétezését”²⁷

²⁷ Engels: Karl Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatához”. MEM 13. köt. Bp. 1965. 464–465. old.

A mód azonban, ahogyan Kant az észben feltárt ellentmondásokat megoldotta, arról tanúskodik, hogy a filozófus nem értette meg helyesen a dialektikus ellentmondás természetét, és a dialektikus antinómiákról szóló tanításának legfőbb célja nem egyéb, mint kidomborítani a „magánvaló dolgok” megismerhetetlenségét, megakadályozva az ész annak a határvonalnak az átlépésében, amely a tapasztalati jelenségeket a „magánvaló dolgoktól” állítólag egyszer s mindenkorra elválasztja.

Kanttól távol áll az a gondolat, hogy az általa feltárt dialektikus ellentmondások magának a létnek az ellentéteit tükröznék az emberi észben. Az ő nézőpontjából ezeknek az ellentmondásoknak csak az ész területén van jelentőségük; de itt sem azért, mert bővítik a megismerésünket, ellenkezőleg, pusztán azért, mert megakadályozzák az észt abban, hogy átlépje saját határait, és behatoljon a „magánvaló dolgok” területére. A kozmológiai ellentmondások megjelenése az ész látókörében Kant szerint mintegy jelzi, hogy az értelem eltévedt, és a kategóriákat vagy a szintézis egyéb formáit, amelyek egyedül a jelenségek határain belül valóságosak, a „magánvaló dolgok” megismerésére akarta alkalmazni. Ezzel az antinómiák szerepe teljességgel negatívvá válik, a megelőzésre korlátozódik.

Másról is szó van. Mivel az ész antinómiáiban Kant nem a lét valóságos ellentmondásainak kifejeződését látta, kénytelen volt az általa felfedezett dialektikus ellentmondásokat úgy magyarázni, mintha végeredményben csak látszólagosak volnának. Igyekezett kimutatni, hogy bár az antinómiák szükségszerűen következnek az ész legmagasabb érdekeiből, az észnek abból a törekvéséből, hogy feltétlen befejezettséget adjon az ismeretek szintézisének, és bár a tételek és ellentételek bizonyítása hibátlan, az ellentmondások mégsem valóságosak.

Azokat az antinómiákat illetően, amelyek a világot az őt alkotó nagyságok szempontjából mint egészt jellemzik, Kant szerint valójában nem beszélhetünk ellentmondásról, mivel ezekben az antinómiákban a tétel és az ellentétel egyaránt hamis. Az ellentmondás látszatát csupán az idézi elő, hogy a világról mint egészből (amely Kant felfogása-

ban „magánvaló dolog”) az ész úgy ítél, mintha a világ a tapasztalati jelenségek egyike volna.

Az ellentmondás – állítja Kant – azokban az antinómiákban is látszólagos csupán, amelyek a világban mint egészben működő erők jellegére vonatkoznak. Az első két antinómiától eltérően, ezúttal mind a tételek, mind az ellentételek igazak, de nem ugyanabban a vonatkozásban. Igaz, hogy a világban minden (az emberi cselekedeteket is beleértve) az okság törvényének és a szükségszerűségnek megfelelően megy végbe, de az is igaz, hogy lehetségesek szabadon végrehajtott cselekvések. Nem ellentmondás ez, mivel a szabadság szubjektuma – véli Kant – nem azonos az oksági kapcsolat és a szükségszerűség objektumával. A szükségszerűségnek csak az empirikus ember van alávetve, vagyis az az ember, aki a tapasztalati jelenségek egyikének tekintendő. Az ember – akár a természeti testek sorába tartozó fizikai testként, akár a gondolkodás, érzés és akarás empirikus szubjektumaként – teljességgel alá van vetve az okság törvényének. Az empirikus embernek ez a teljes oksági meghatározottsága azonban egyáltalán nem zárja ki Kant szerint a szabadság lehetőségét. Arról van szó, hogy az ember nemcsak a tapasztalati jelenségek egyike, hanem „magánvaló dolog” is, mint az erkölcsi öntudat, az erkölcsi akarat intelligibilis szubjektuma. A „magánvaló dolgok” és a jelenségek szigorú szétválasztása tehát ezúttal is azt eredményezi – a kanti megvilágításban –, hogy az ész megoldhatatlan ellentmondása csak illúzió.

Az elmondottakból kitűnik, hogy Kant ígéretes „transzcendentális dialektikája” teljességgel negatív végkövetkeztetéseket hoz. A kozmológiai eszme ellentmondásai csupán a „magánvaló dolgok” megismerhetetlenségének bizonyítékaiul szolgálnak. Kant „transzcendentális dialektikájának” végkicsengése az agnoszticizmus és a metafizika, amely az ellentmondás realitásának még a gondolatát sem engedi meg.

Így válaszol *A tiszta ész kritikája* a kriticizmusnak arra az alapvető kérdésére, hogy miképpen lehetséges a filozófia. Kant arra a következtetésre jut, hogy a filozófia nem lehetséges dogmatikus tudományként, azaz mint olyan tudomány, amely nem veti alá magát egy előzetes

ismeretelméletnek (vagy „kritikának”), és az objektív valóságra vonatkozik, igényt tartva a „magánvaló dolgok” elméleti megismerésére. Kant megfosztja ezzel az észet a korábbi racionalizmus által neki tulajdonított jelentőségtől. Ebben a kérdésben határozottan eltér a XVIII. század racionalizmusától, amely az észet a legmagasabb rendű elméleti képességnek tekintette. Kant megtagadja az észről az elméleti megismerés kibővítésének képességét. Az ész eszméinek szerinte csupán „regulatív” jelentőségük van. Ez azt jelenti, hogy az ész eszméi nem a hitteles elméleti megismerés eszközei, hanem az értelmet irányítják egy olyan cél felé, amely kívül van ugyan a lehetséges tapasztalat határain, de felmutatja az értelmi fogalmaknak a lehetséges egységet. Példának okáért az ész úgy tekintheti a világ dolgait, mintha létezésüket valamilyen felsőbb észről kapnák, ez az eszme azonban sohasem eredményezheti a tárgy tulajdonságainak igazi megismerését; nem azt mutatja meg, hogy maga a tárgy milyen tulajdonságokkal rendelkezik, hanem csak arra utal, hogy miképpen kell ehhez az eszméhez igazodva a tapasztalati tárgyak tulajdonságait és összefüggéseit keresnünk általában.

Kant filozófiája megfosztja az észet a megismerés elméleti képességétől. Az ész fogalmának ezt a változását mélyen jellemzi Lenin: „Az értelemről (Verstand) az észhez (Vernunft) emelkedve, Kant lealacsonyítja a gondolkodás jelentőségét, tagadja azt a képességét, hogy »eljuthat a kiteljesedett igazsághoz«.”²⁸

Kantnak az észről szóló tanaiban új oldaláról jelentkezik a „magánvaló dolog” fogalma. Ezzel a fogalommal Kant mindaddig a dolgok létének azt az oldalát vagy okát jelölte, amely tudatunktól függetlenül létezik, és érzékiségünkre hatva érzeteket idéz elő bennünk. Most más aspektusban tűnik fel a „magánvaló dolog” fogalma, mégpedig az ész határfeladatára vonatkozó fogalomként. Ebből a szempontból Kant úgy kezeli a „magánvaló dolgot”, mint az ész által kitűzött feladatot, mint azt a követelményt, hogy a tárgyakra vonatkozó ismeretet juttassuk el a lehető legnagyobb, bár soha ki nem teljesíthető egységhez és feltétlen teljességhez.

²⁸ V. I. Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. Id. kiad. 139. old.

Élső jelentésében (mint a tudattól független, érzékiségünkre ható ok) a „magánvaló dolog” fogalma – ahogy említettük már – nem nélkülözi a materialista értelmet, és Kant filozófiájának materialista oldalát alkotja.

Kant azonban csupán a „magánvaló dolgok” *létezésének* elismerésére szorítkozik, de tagadja, hogy megismerésünk képes volna behatolni e dolgok tudatunktól független természetébe; ezért a „magánvaló dolog” kanti fogalma még materialista oldalát tekintve is üres, elvont, a megismerés kanti fogalma pedig azon a gondolaton alapul, hogy a tudat elválasztja az embert a valóságtól.

„... (1) Kantnál a megismerés elkülöníti (elválasztja) a természetet és az embert; a valóságban összekapcsolja őket; (2) Kantnál a magánvaló dolog »*üres elvonatkoztatása*« helyettesíti a dolgokról való egyre mélyebbre hatoló tudásunk eleven »menetét«, »mozgását.«.”²⁹ „A magánvaló dolog *általában* üres, élettelen elvonatkoztatás – írja Lenin egy másik helyen. – Az életben, mozgásban kivétel nélkül minden *lehet* egyaránt »magánvaló« és másra való vonatkozásban »másokértvaló« amikor egyik állapotból átváltozik a másikba.”³⁰

Második jelentésében, amelyet Kant éppen csak megemlít (a „magánvaló dolog” mint az ész határfogalma vagy az értelem egyesítő tevékenységének határfeladata), a „magánvaló dolog” fogalma az objektív idealista értelmezés felé hajlik. Ez az ellentmondás szoros összefüggésben van Kant agnoszticizmusával. Az észfogalmak határjellege csak újabb formában fejezi ki Kant gondolatát a határokról, amelyek állítólag örökre megszabják az elméleti megismerés számára megközelíthető jelenségek körét.

A „magánvaló dolog” második értelmezéséhez csatlakoztak az újkantiánusok. Elfogadták azt a nézetet, hogy a tudományos megismerés soha véget nem érő folyamat, egyúttal azonban hangsúlyozták, hogy ez a folyamat soha nem képes átlépni a „magánvaló dolgok” és a „jelenségek” közötti kanti határvonalat.

²⁹ Uo. 75. old.

³⁰ Uo. 88. old.

4. § „A GYÁKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA”

A tiszta ész kritikája és a *Prolegomenák* csak az első láncszemét alkotják Kant tanításának, bár alapvetően fontosak. Maga Kant úgy nyilatkozik, hogy *A tiszta ész kritikája* csupán negatív jelentőségű, és nem bővíti az ismereteket, hanem mint a tévedések elkerülésének eszköze, csak megszabja a megismerés lehetséges határait. *A tiszta ész kritikájának* az a feladata, hogy előkészítse a talajt a gyakorlati filozófia, az etika számára.

A tiszta ész kritikájának és a *Prolegomenáknak* a rendkívüli bonyolultsága elfedi az olvasó elől az erős szálakat, amelyek Kant ismeretelméletét etikájához és társadalomelméletéhez kötik; pedig csak ennek a kapcsolatnak a felkutatásával deríthető fel teljesen Kant helye a társadalmi gondolkodás történetében, a filozófia történetében. Kant idealizmusa korántsem pusztán elvont ismeretelmélet, tanítása a „magánvaló dolgokról” nem csupán az ismeretelméleti agnoszticizmus tétele. Ez a tanítás nemcsak Kant etikájában és vallásfilozófiájában játszik fontos szerepet, hanem történetfilozófiájában is. Ez a tanítás alapozza meg a filozófus álláspontját a korabeli Németország társadalmi fejlődésének kérdésében. Kant Königsbergben, Kelet-Poroszország egyetemi városában töltötte ugyan egész életét, minden idejét a tanári és a tudományos munkára fordította, de azért nagy érdeklődéssel kísérte a korabeli német társadalom életét. Megfigyelései kiindulópontul szolgáltak történetfilozófiai gondolataihoz.

A német fejlődés nem ismételte meg sem a feudális Franciaország polgári Franciaországgá való átalakulását, sem a feudális Anglia történetét, amely a XVII. század végén az angol burzsoáziának és a régi arisztokrácia hozzá közeledő részének alkujához vezetett. A Kant-korabeli Németországban az elmaradott földesúri földművelés sem a földbirtok parcellákra oszlásával nem volt jellemezhető, sem a burzsoá típusú nagybani műveléssel, és „a továbbra is tartó jobbágyi függőség és robotterhek ellenére sem sarkallta soha a parasztokat az emancipálódásra, mind azért, mert maga ez a művelési mód nem tette lehetővé aktív forradalmi osztály keletkezését, mind pedig azért,

mert nem állott az oldalán az ilyen parasztsztyálnak megfelelő burzsoázia”³¹.

A XVIII. század második felének német burzsoáziája gazdaságilag gyenge volt, politikailag pedig rendkívül éretlen. Ennek a gyengeségnek és éretlenségnek felelt meg a politikai szétagoltságt is. A társadalmi csoportok egyike sem alakult még a burzsoá társadalom osztályává, és ilyen körülmények között nem is vívhatta ki a politikai uralmat. Az abszolutizmus emiatt sajátos formát öltött. A német társadalom rendjei nélkülözték a gazdasági és politikai erőzt, ezért tudatukban megnöött az abszolutisztikus állam jelentősége. Az állam teljesen önálló, az osztályoktól független erőnek látszott. Marx és Engels szerint így jöttek létre a XVIII. század jellegzetes német illúziói az állam önállóságáról, valamint az a hivatalnoki téveszme, hogy az állam szolgálata nem az államilag képviselt és védelmezett társadalmi osztály szolgáltatást jelenti, hanem egy osztályfölötti, az osztályoktól független erőzt.

Az egész német társadalom az abszolutizmus uralma alatt vegetált. Különböző formákban, de azonos eredménnyel nyomta el a méltóságérzést mind a robotmunkát végző parasztokban, mind a kisbirtokosban, aki a törpefejedelmek udvarában herdálta el csekélyke vagyonát, majd szolgálatkész kishivatalnokká lett, mind pedig a bürgerben, akinek kicsinyes érdekei „sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekévé fejlődni”³².

A környezet hatására kialakult Kantban az a gondolat, hogy az elnyomó renddel szemben minden ellenállás törvénytelen.

Németországban a XVIII. század végén nem volt olyan társadalmi osztály, amely alkalmas lett volna rá, hogy a feudális és abszolutista elnyomás alatt élő német népet maga köré tömörítse, és harcba vezesse az egyelőre még erős reakciós intézmények és viszonyok ellen. A német polgárságt tehetetlensége és szétszórtsága miatt Németország leghaladóbb gondolkodói is – Kanttal a soraikban – csak illuzórikus, hamis fogalmat alkothattak a gyakorlati feladatokról. Elképzeléseik gyenge-

³¹ Marx-Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 180. old.

³² Uo. 179. old.

sége abban mutatkozik meg, hogy a gyakorlat a német filozófusok szemében nem a társadalmi ember anyagi-tárgyi tevékenysége, hanem elsősorban és legfőképpen az erkölcsi tudaté vagy „gyakorlati észé”. Mint Marx és Engels kimutatták, „Németország múlt század végi állapota híven tükröződik Kant művében, *A gyakorlati ész kritikájában*. Mialatt a francia burzsoázia a történelem leghatalmasabb forradalmával kivívta az uralmat, és meghódította az európai kontinenst, mi alatt a politikailag már emancipálódott angol burzsoázia forradalmasította az ipart, és Indiát politikailag, a világ többi részét pedig kereskedelmileg alávetette magának, a tehetetlen német polgárok csak a »jóakarati« vitték.”³³

A francia polgári forradalom eseményei, valamint a forradalmat előkészítő eszmék tartalmat adtak a német polgári liberalizmusnak. A haladó német teoretikusok ahhoz az új fogalomhoz szabták gondolkodásukat, amelyet az abszolutista rendszer nyomasztó megaláztatásai alól felszabadulni vágyó személyiség méltóságáról és autonómiájáról alakítottak ki.

Marx a kanti filozófia alapvető jellegzetességének tartotta a német gondolkodásnak ezt a viszonyát az 1789–1793-as francia forradalom filozófiájához és ideológiájához. Ilyen értelemben jelentette ki, hogy „*Kant filozófiája* joggal a francia forradalom *német elméletének* tekinthető”, szemben a Hugo-féle természetjoggal, amely „a francia ancien régime *német elméletének* tekintendő”³⁴.

A német társadalmi-politikai fejlődésnek a német ideológiában tükröződő történelmi elmaradottsága sajátos filozófiai formát hozott létre, amelyben ez a tartalom testet öltött. A francia liberalizmus, amely Franciaországban a valóságos osztályérdekekből született, a német polgárok érdekeit kifejező német filozófusok tudatában misztifikált alakban jelentkezett.

A történelmi ember reális akarátának anyagi feltételezettségű meg-

³³ Uo.

³⁴ K. Marx: A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa. MEM 1. köt. Bp. 1957, 80. old.

határozásait a német ideológia átváltoztatta – persze, csak gondolatban – az ész „tisztá”, apriorisztikus, minden tapasztalati tartalomtól független meghatározásaivá és posztulátumaivá. Ez a törekvés az erkölcsi törvény kanti fogalmában érvényesült a legerőteljesebben. *A gyakorlati ész kritikájában* Kant kimutatja, hogy a minden ember számára közös erkölcsi törvény meghatározása nem lehet más, mint teljességgel formális. Nem tartalmazhat, és nem is szabad tartalmaznia semmiféle utalást azoknak az indítékoknak és érdekeknek a valóságos tartalmára, amelyekhez az emberek cselekvéseikben többnyire igazodni szoktak. Az erkölcsi törvény formulája Kant szerint nem foglalhat magába semmilyen tartalmi jellemzőt, amelyet a valóság ír elő számára. Ha ez a formula utalna arra, hogy voltaképpen mit is kell az embernek tennie, akkor az erkölcsi törvény máris elveszítené feltétlen jellegét. Ha a törvény előírná az erkölcsi cselekvés tartalmát, akkor függőnek bizonyulna az állandóan változó tényszerű körülményektől.

A gyakorlati ész alaptörvényének formulája, a „kategorikus imperatívusz”, a következőképpen hangzik: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal az általános törvényhozás elvéül szolgálhasson.”³⁵ Kant úgy véli, hogy csak az erkölcsi törvény ilyen felfogása biztosíthatja e törvény számára az apriorisztikus, feltétlen és ebben az értelemben objektív szabály jellegét.

Az ily módon felfogott erkölcsi törvény az akarat tökéletes önállóságán alapul, semmiképpen sem függ a gyakorlati kívánságok tárgyától, nem igényel semmilyen felsőbb – például vallási – szentesítést.

E tan egyik legjellemzőbb következményeképpen Kant különbséget tesz legalitás és moralitás között. Mivel az erkölcsi törvény méltósága magában a törvényben rejlik, vagyis annyit jelent, hogy az ember minden empirikus tartalomtól függetlenül, abszolút módon aláveti magát a kategorikus imperatívusznak, ezért nem lehet erkölcsös az a cselekedet, amelyet empirikus természetünk hajlama szerint hajtunk végre. Előfordul, hogy az ember az erkölcsi törvény parancsának megfelelően cselekszik ugyan, de nem a törvény iránti tiszteletből, hanem csupán az

³⁵ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája* Bp. 1922. 32. old.

ilyen cselekvések iránti természetes és ebben az értelemben egoisztikus hajlamból. Az effajta cselekvést Kant szerint csak legálisnak tekinthetjük, de nem morálisnak. A cselekedet egyedül akkor szolgált rá az erkölcsi jóváhagyásra, ha teljesen független volt a természetes hajlamtól, vagy éppenséggel e hajlam ellenére ment végbe, pusztán az erkölcsi törvény iránti tiszteletből. Az erkölcsiség erejét e tan szerint a leküzdött, végső fokon érzéki meghatározottságú természetes hajlam ereje méri. A természetes hajlam olyan erő, amelyet az erényre törekvő erkölcsi lénynek le kell küzdenie.

E tanításban a kanti etika formalizmusa és idealizmusa az ember érzéki természetével szemben ellenséges, aszkétikus jelleget ölt. Kant még a lehetőségét sem engedi meg annak, hogy az erkölcsi kötelesség parancsa szerinti, de az érzéki hajlammal is egybehangzó cselekedet ne veszítsen morális értékéből. Aki valódi moralitásra törekszik, annak Kant szerint minden áron le kell győznie érzékiségét, le kell küzdenie hajlamait.

Közismert Schiller epigrammája, amely kigúnyolja a kötelesség és a hajlam Kant-féle szembeállítását:

Társaimat segitettem, de ha jól is esett e segítség,
Furdal néha a vád, hogy önös ez, nem erény.

.....

Erre van orvosság: törekedj megvetni barátid,
S nyújts aztán dühösen, fogcsikorogva segílyt.³⁶

De a kanti erkölctannak ebben a végletesen elvont és formális rigorozmusában is van valami, ami Kantot a XVIII. század végének francia forradalmi ideológusaival rokonítja; ez pedig a sztoicizmushoz közeli kötelességfogalom. Kant, a polgári forradalom német teoretikusa, az ész pusztán ideológiai meghatározásaival és posztulátumaival cseréli fel a reális gyakorlati feladatot: az élet újjáalakítását, a fennálló romlott erkölcsi és politikai rend felváltását egy jobb berendezkedéssel,

³⁶ Schiller: Költemények. 1. köt. Bp. é. n. 176. old. Ford. Dóczy Lajos

amely megfelel az emberi méltóságnak és a személyiség vágyainak. Az életbeli konfliktusok és ellentmondások gondolati leküzdése terén azonban Kant nem ismer kompromisszumot. Az erkölcsi ember méltóságának meg kell valósulnia, a kötelességet teljesíteni kell, bármilyen akadályokat támasszon is az empirikus valóság.

A kötelességről szólva, a többnyire száraz, tartózkodó és óvatos Kant valóban fellelkesül: „*Kötelesség!* – kiált fel. – Te fennkölt, nagy szó, nincs benned semmi kíváncsú, ami kecsegtetné az embereket... honnan származnak annak az értéknek az elmaradhatatlan feltételei, amelyet az emberek csak maguk adhatnak meg maguknak... Ez egyegyedül az lehet, ami az embert (mint az érzékileg észlelhető világ részét) önmaga fölé emeli, hozzákapcsolva a dolgoknak ahhoz a rendjéhez, amelyet csak az értelem gondolhat el, s amelynek egyúttal alá van vetve az egész érzékileg észlelhető világ, vele pedig az embernek az időben empirikusan meghatározható létezése és céljainak összessége... Ez nem más, mint a *személyiség*, vagyis az egész természet mechanizmusától való függetlenség és szabadság, amelyet egyúttal egy olyan lény képességének tekintünk, aki sajátos, mégpedig saját esze által megszabott tiszta gyakorlati törvényeknek van alávetve...”³⁷

Csernisevskij joggal tekintette a kanti filozófiát olyan fejlődési szakasznak a német gondolkodásban, amely a német valóság vigasztalan körülményei között a francia forradalom eszményeiből táplálkozott.

Ebben a helyzetben a kanti etika formalizmusa és rigorigizmusa maga is kettős értelemre tett szert: egyidejűleg tükrözte a német bürgerek gyakorlati tehetetlenségét és filozófiai korlátoltságát, valamint – ha végletesen misztifikálva is – a kor haladó eszméit, a tehetetlen szabadságvágyat. Ezért nem ragaszkodhatott Kant teljes következetességgel az erkölcsi törvény formalista fogalmához. A formalizmus mellett vagy éppen ellenére, az erkölcsiségről szóló kanti tanítást az a törekvés is áthatja, hogy a személyiség mint öncél eszméjében pozitív jellemzést adjon az erkölcsi cselekvésről. Mindennek a világon csupán eszközként van jelentősége, egyedül az ember öncél – vallja Kant. Az emberi-

³⁷ I. Kant: A gyakorlati ész kritikája Id. kiad, 90–91. old,

ségnek minden egyes ember személyében szentnek kell lennie. Az erkölcsi akaratot sohasem szabad pusztán eszközként használni, mindig öncélnak kell tekinteni. Ez a tétel Kant szerint annyira megingathatatlan, hogy magát az isteni akaratot is kötelezi az általa teremtettt eszes lényekhez való viszonyában.

Ezt a gondolatot az a kiküszöbölhetetlen ellentmondás terheli, hogy egyrészt mélységes tiszteletet fejez ki a feudális és abszolutista rendőri elnyomás alatt élő személyiség méltósága iránt, másrészt nem vesz tudomást a társadalmi élet bonyolultságáról, arról, hogy az ember sohasem elszigetelt, önmagának elégséges, elvont egyénként létezik. Kant tanítása végső fokon lemond a harc valódi eszközeiről, amelyek alkalmasak rá, hogy a személyiséget kivezessék elnyomott helyzetéből.

A boldogságra való törekvést Kant semmiképpen sem ismeri el az erkölcsi magatartás elvének. Véleménye szerint abból, hogy az embert ilyen törekvés jellemzi, még akkor sem vezethetők le az akarat törvényének megfelelő szabályok, ha tárgyuk a közboldogság. A boldogság fogalma csak a tapasztalat adataira épülhet. Mivel azonban a tapasztalat területén mindenki a maga módján – és ráadásul változékonyan – ítéli meg a boldogságot, a boldogság elve Kant szerint csupán „faji”, nem pedig „általános és szükségszerű” szabályokat adhat. Az erkölcs-tan tehát nem boldogságtan. A moralitás és a kötelesség fogalmának meg kell előznie a kielégüléssel kapcsolatos szándékokat, és nem vezethető le az utóbbiakból. Az erkölcsi törvény a legcsekélyebb mértékben sem alapozza meg az erkölcsiség és a boldogság közötti összhang szükségszerűségét. A jelenségek érzéki világában ez az összhang Kant szerint teljességgel elgondolhatatlan, csupán a „mágnaló dolgok” természetfeletti világában valósulhat meg, közvetlen feltétele pedig a szabadság, a lélek halhatatlansága és isten létezése. A szabadság szükségszerű feltétele annak, hogy az ember személyesen feleljen erkölcsi döntéseiért. Amíg azonban az emberi cselekedetek vizsgálata megmarad az elméleti ész fogalmainak keretében, addig a szabadság Kant szerint nem bizonyítható: az empirikus ember nem szabad; nemcsak fizikai cselekvései – amelyeket a többi természeti test között létező fizikai testként hajt végre –, hanem tudatának (gondolkodásának,

érzékelésének, akaratának) összes empirikus folyamatai és aktusai is az oksági függés megszakítatlan láncolatába kapcsolódnak, és ebben az értelemben nem szabadok. Az empirikus ember viselkedésének és gondolkodásának ez a determinizmusa azonban mégsem zárja ki a szabadság lehetőségét, sőt szükségszerűségét.

Az ember személyes szabadságának lehetőségét Kant a jelenségvilágnak és a „magánvaló dolgok” világának kettéválasztásából, valamint az idő eszmeiségéből vezeti le. Ha az idő maguknak a dolgoknak a meghatározottsága volna – vélekedik Kant –, akkor „a szabadságot nem lehetne megmenteni”. Az időben lezajló események és cselekedetek az okság törvényének vannak alávetve, ezért abban az esetben, ha az idő a „magánvaló dolgok” meghatározottsága volna, minden esemény és cselekedet végzetes szükségszerűséggel menne végbe; az ember báb volna, amelyet valamiféle felsőbbrendű mester készít és mozgat. És ha öntudata révén nem egyszerű automataként létezne is, hanem gondolkodó automataként, ez még nem jelentene számára cselekvési szabadságot, hiszen tetteinek végső és legfőbb oka kívül esne saját akaratán.

Az empirikus szubjektum Kant szerint nem lehet szabad: éppoly szigorúan determinált, mint a teste, amely a jelenségek egyetemes oksági összefüggésébe kapcsolódik. A szabad okság vagy szabad cselekedet csak olyan szubjektum számára lehetséges, akinek folyamatait és tetteit nem határozza meg az idő. A szabadság csak azzal „menthető meg”, hogy a szubjektum cselekvését kiemeljük az időbeli események váltakozásából. Minden, ami az emberben empirikus, alá van vetve az időnek. De az emberben nem minden empirikus – állítja Kant –: az ember egyszerre tartozik a jelenségek világához és a „magánvaló dolgokéhoz”. Empirikus szubjektumként az ember jelenség, minthogy azonban „intelligibilis” lény is, szabad lehet – feltéve, hogy az idő nem a dolgok létformája, hanem csupán a jelenségeké. Kant tehát a szabadság „megmentése” végett nyilvánítja az időt érzékiségünk a priori eszmei formájává. A jelenségvilág-határain túl az idő már nem a létezés formája, ezért a „magánvaló dolgok” világában lehetséges a szabadság, ám a fentebb mondottaknak megfelelően csak az „intelligibilis” világhoz tartozó ember számára. Erkölcsi lényként az ember – tanítja

Kant – már nem jelenség, hanem „magánvaló dolog”, az erkölcsi akarat szubjektuma, mivel pedig ebben a minőségében már nem jelenség, az idő nem feltétele többé cselekvésének és szabad választásának.

Ahhoz azonban, hogy az ember szabad legyen az idő meghatározottságaitól, az időnek eszmeinek kell lennie: csak így tekinthető a jelenségvilágban végrehajtott minden emberi cselekvés egyszerre determináltnak, amennyiben az ember a jelenségvilág alkotóeleme, és szabadnak, szabad választás alapján végrehajtott cselekvésnek, amennyiben az ember a „magánvaló dolgok” intelligibilis világának alkotóeleme. Mivel azonban az idő és az okság Kant szerint csupán a jelenségek meghatározottsága, nem pedig a „magánvaló dolgoké”, az ember viszont a gyakorlati ész intelligibilis szubjektumaként nem jelenség, hanem „magánvaló dolog”, a szabadság lehetséges is, szükség-szerű is.

A szabadságot szükségképpen el kell ismerni – állítja Kant –, különben megmagyarázhatatlan az ember személyes felelőssége cselekedeteiért, lehetetlen tehát az igazságos jutalom is. És bár az elméleti képesség nem elegendő a szabadság megalapozásához, a szabadságot posztulátumnak, a gyakorlati ész szükségszerű követelményének kell tekinteni.

A gyakorlati ész ilyen posztulátuma az ember halhatatlansága és isten létezése. A halhatatlanságra azért van szükség – tanítja Kant –, mert az érzéki életben semmi sem szavatolja a hajlam és az erkölcsi törvény összhangját, amelyet a gyakorlati ész követel; a legfőbb jó nem érhető el az átmeneti érzéki életben, de elérhető akkor, ha van halhatatlanság.

A halhatatlanság posztulátuma azonban önmagában még nem szavatolja teljesen az erkölcsi világrend realitását. Megnyitja ugyan a lehetőséget az erkölcsi érdem és az őt megillető javak közötti harmóniához, de nem teszi ezt a harmóniát szükségszerűvé. Elméletileg olyan világ is elképzelhető, amelyben az emberek halhatatlanok, de még a síron túl sem lehet osztályrészük a hajlam és az erkölcsi törvény szükséges megegyezése. Az erkölcsi világrend realitását Kant szerint senki más nem szavatolhatja teljesen, mint isten, aki úgy alkotta meg a világot, hogy a cselekedetek végső fokon összhangban legyenek az erkölcsi

törvénnyel, és feltétlenül megkapják jutalmukat – a síron túl. Isten létezése, amelyet az elméleti ész semmilyen érveléssel nem bizonyíthat, szükségszerű posztulátuma a gyakorlati észnek.

A gyakorlati ész posztulátumairól szóló tannal fejeződik be a második kanti *Kritika*. E tan minden tekintetben alátámasztja Marx és Engels kitűnő jellemzését Kant gyakorlati filozófiájáról: „Kant beérte a pusztá »jóakarattal«, még ha nincs is semmi eredménye, és e jóakarata *valóráváltását*, a jóakarata és az egyének szükségletei és törekvései közötti harmóniát a *túlvilágba* helyezte. Kantnak ez a jóakarata teljesen megfelel a német polgárok tehetetlenségének, nyomottságának és nyomorúságának...”³⁸

5. § „AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJA”

A tiszta ész kritikájában, a Prolegomenákban és A gyakorlati ész kritikájában Kant filozófiája mélységesen ellentmondásos tanításként jelent meg az olvasók előtt. Kant elszakítja a „magánvaló dolgokat” a jelenségektől, a természetet a szabadságtól, az elméleti észt a gyakorlatitól, a megismerés formáját a megismerés tartalmától. Az elméleti megismerés kereteiben Kant nem kevésbé élesen állítja szembe az érzékiséget az értelemmel, az érzetek passzivitását a logikai formák öntevékenységével. Kant azokat a kérdéseket tekintette a filozófia legfontosabb problémáinak, amelyek a lélekre, a világra mint egészre, istenre, a szabadságra, a halhatatlanságra, a világban jelentkező célszerűségekre vonatkoznak. Ezekről a kérdésekről azonban azt tartotta, hogy megközelíthetetlenek a megismerés számára. Az elméleti ész Kant szerint csupán a jelenségeket ismerheti meg, de nem a „magánvaló dolgokat” (amelyek magukban foglalják a lelket, a világot mint egészt és istent). A megismerés tárgyának minőségében a természet nem „magánvaló dolog”, hanem tudatunk konstrukciója, amelynek felépítése az érzékiség a priori formáihoz és az értelem kategóriáihoz igazodik. Az elmé-

³⁸ Marx Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 179. old.

leti ész határai között a természetet vagy a tapasztalatok világát a szükségszərűség birodalmaként, az okoknak és következményeknek a szabadságot kizáró szakadatlan soraként gondoljuk el.

A „magánvaló dolog” területén ellenben Kant szerint lehetséges a szabadság. Nem úgy lehetséges, mint a jelenségvilág elemét alkotó érzéki-empirikus ember szabad cselekvése, hanem csupán mint egy érzékfeletti szubjektumnak, az erkölcsi tudat intelligibilis szubjektumának cselekvése. Ez a szubjektum – véli Kant – a „magánvaló dolog” világába tartozik, s ezért a szabadság megértése nem elméleti megismerés, hanem gyakorlati meggyőződés; a gyakorlati ész is a priori írja elő a maga törvényét a szabadságnak, de nem az érzéki, hanem az érzékfeletti ember számára.

A természet és a szabadság, az érzéki és az érzékfeletti világ szembeállításakor azonban Kant nem elégszik meg azzal, hogy az ellentéteiknek csak az egyikét állítsa. Ellentétességük megvilágítását Kant pusztán előkészületnek szánta ahhoz, hogy a harmadik „Kritiká”-ban, *Az ítélő kritikájában* (1790) megvizsgálja és megoldja az ellentétek egységének lehetőségével kapcsolatos kérdést.

Kant abból indul ki, hogy bár a szabad okság létezése a természetben nem bizonyítható, mégisincs semmiféle ellentmondás abban az elgondolásban, hogy az érzékfeletti meghatározhatja a szubjektum cselekvéseit. Mivel a szabad cselekvéseket a szubjektumnak a természet világában, tehát a természeti okság formális törvényeivel és feltételeivel teljes összhangban kell végrehajtania, lehetségesnek kell elgondolnunk, hogy az okság fizikai (és pszichikai) törvényei megegyeznek az ész formális törvényeiben levő érzékfeletti alapjukkal. Minthogy pedig a szabadság fogalmának megfelelő cselekvés célszerű cselekvés, a két világ lehetséges kapcsolatának kérdése a célszerűség kérdésének alakját ölti.

Kant elsősorban azt a kérdést teszi fel, hogy milyen feltételek mellett gondolható el a célszerűség az észben. A kérdésfeltevés különbözik mind Arisztotelész és Leibniz teleológiájától, mind pedig a wolffiánus teleológiától. Arisztotelész és Leibniz szerint az organizmusok célszerű felépítése objektív tény, és tárgya lehet az elméleti megismerésnek.

Kant szerint ellenben a célszerűség nem objektív, tudatunktól független természeti jelenség, és nem lehet az elméleti megismerés fogalma. Kant nem azt kutatja, hogy milyen történelmi feltételek mellett jött létre a célszerűség a természeti organizmusokban vagy a műalkotásokban, hanem azt, hogy milyen tudati feltételek mellett tekintünk egy bizonyos tárgyat vagy műalkotást célszerűnek. Más szóval, Kant teleológiája szubjektív jellegű. Azokat az a priori feltételeket keresi, amelyek lehetővé teszik, hogy a célszerű organizációt tudatunk formáinak és funkcióinak megfelelően gondoljuk el. Szubjektívek lévén, a célszerű organizáció elgondolhatóságának feltételei egyúttal transzcendentálisak is; aprioritásuk minden emberi tudat közös és szükségszerű birtoka és semmiképpen sem függ attól, hogy a célszerűeknek elgondolt formák empirikusan hasznosak-e az ember számára vagy haszontalanok.

A transzcendentális feltételeket, amelyek mellett a célszerűség elgondolható, Kant a tudat alapfunkcióinak osztályozásából vezeti le. Az elméleti megismerés és a gyakorlati megkívánás képességén kívül van a tudatnak Kant szerint még egy különleges funkciója: a kielégültség vagy kielégületlenség érzése. Amiképpen a kielégültség érzése a megismerőképesség és a megkívánás képessége között helyezkedik el, ugyanúgy egyesíti az ennek az érzésnek megfelelő ítélőerő az értelemnek és az észnek a korábbi kutatásokban szétválasztott területeit. És amiképpen Kant ezeknek a szféráknak a vonatkozásában a priori elveket mutatott ki, úgy kutatja most az ítélőerő vonatkozásában is az e képességnek megfelelő a priori elvet, amely a keresett átmenetet jelenti a természet fogalmáról a szabadság fogalmára.

Az ítélőerő kritikája az esztétikai és a teleológiai ítélőerő vizsgálatával foglalkozik.

Kant esztétikájának igen nagy történelmi jelentősége van. Baumgarten, Winckelmann és Lessing után Kant ismét elvi fontosságú filozófiai diszciplínává emeli az esztétikát. Úgy véli, hogy az esztétikai ítélet a művészetet jellemző öntevékenységek révén válik közvetítő láncszemmé a természet fogalmainak területe és a szabadság fogalmainak területe között. Kant a filozófia betetőzőjének szánta az esztétikát,

olyan területnek, ahol megoldódnak a filozófia összes alapvető ellentmondásai. Erre a megoldásra azonban a Kant javasolta módszer nem alkalmas.

Kant teljesen különválasztja a szépség keltette kielégülést attól a kielégüléstől, amelynek a jóság a forrása. Ezzel különválasztja az esztétikát az etikától és a tudománytól. Ebben a felosztásban világosan megmutatkoznak a kanti tanítás elvi fogyatékoságai.

A „kritikai” filozófia alapeszméjével összhangban, Kant nem azokat az objektív feltételeket vizsgálja, amelyek folytán valamely tárgy esztétikainak mutatkozik, hanem csupán azokat, amelyek mellett a tárgyra vonatkozó ítéletünk mutatkozik esztétikainak. Kant esztétikája elsősorban az esztétikai ízlés bírálata és az esztétikai ítélőerő elemzése.

Kant esztétikája azonban még ennek a szubjektív feladatnak a keretében is hamis megoldást ad. A filozófusnak az a törekvése, hogy megmagyarázza a szép specifikus lényegét, önmagában jogos ugyan, ám kudarcra kárhoztatja a mód, ahogyan Kant ezt a lényeget meghatározza. A szépet elválasztja a kellemestől, de csak azért, hogy kiemelve a szépség nem-érzéki természetét. A szépet megkülönbözteti a jótól, de csak azért, hogy aláhúzza a szépnek a függetlenségét a gyakorlati érdektől. Véleménye szerint a művészileg ábrázolt tárgy valóságos létezéséhez fűződő bármely érdek összeegyeztethetetlen az adott tárgyról alkotott esztétikai ítélettel. Az érdek a különösség álláspontjához szabja az ítéletet, ez az álláspont pedig nem fér össze azzal a priori általánossággal és szükségszerűséggel, amelyet Kant az esztétikai ítélet formájában keres. Ezért szép csak az lehet, ami érdek nélkül tetszik, és független a tárgy fogalmától. Más szóval, szép az, ami közvetlenül, s ezért pusztán a formája miatt tetszik. Az esztétikai ítéletben a tárgy szépségét a célszerűség formájaként értékeljük ugyan, ezt a formát azonban Kant szerint a célra vonatkozó minden elképzelés nélkül szemléljük.

Ez a kanti tanítás később az esztétikai formalizmus alapjává vált, a művészet elméletében és gyakorlatában egyaránt.

A gyakorlati érdek teljes kizárása az esztétikai ítéletből természetesen vezetett arra a következtetésre, hogy az esztétikai tárgy saját-

szerű jelentése és minden értéke kimerül a formában, és a művészet teljességgel elkülönül a megismeréstől. Ha a fogalom – mint Kant állítja – nem lehet esztétikai ítéletünk alapja, akkor lehetetlen bármiféle tudomány a művészetről, és nem létezhet tudományos megalapozottságú művészetkritika; a műalkotás vagy a szép tárgy csak az esztétikai ízlés aktusával értékelhető; a tárgy objektív értékéről minden vita lehetetlenné válik; a művészetelmélet csak az esztétikai ítélőerő kritikájaként lehetséges, tudományként nem.

Kant esztétikájában a szép szubjektivista és formalista elméletével megegyezik az alkotás szubjektivista és formalista elmélete. A művészi alkotás szubjektuma Kant szerint a géniusz, a művész vele született képessége olyan alkotások létrehozására, amelyek nem esnek meghatározott szabályok alá, mintául szolgálnak azonban más alkotások számára, és maguk jelentik a művészi értékelés szabályát.

A géniusz, aki a művészet ösztönösen felismert lényegéhez igazodik, olyan esztétikai gondolatok létrehozásában és felfedezésében mutatkozik meg, amelyek a képzelőerő és az értelem egyesítésén alapulnak. A művészi géniusz és a tudományos tehetség Kant szerint gyökeresen különbözik egymástól. A tudományban csak tehetség létezhet, géniusz nem. A tudományos tehetség nem egyéb, mint bizonyos fokú éleslátás, képesség a tudományos elemzésre és kutatásra. Ezért kedvező körülmények esetén a legátlagosabb elme is feljuthat a tudomány legmagasabb csúcsaira, és a tudományos fejlődés lehetőségeit illetően Newton elvileg semmiben sem különbözik a leghétköznapiabb nyárspolgártól. A művészi géniusz ellenben – állítja Kant – az eszmék kimunkálásának specifikus képessége, amely utánzással és tanulással nem sajátítható el. Kanttól ered a géniusz elkülönítése és szembeállítása a mindennapisággal – az az ellentét, amelyre később a romantikusok esztétikai individualizmusukat építették.

De bármily élesen fejeződött is ki Kant esztétikájában a formalista tendencia, mégsem érvényesült következetesen. Kant kevésbé formalista, mint epigonjai a XIX. század második felében és a XX. század elején. Tanaiban az esztétikai formalizmus csak tendencia, és közvetlen jelentésén kívül más jelentése is van, amelynek kibontakoztatásával

a filozófus túllép a merőben formális művészetfelfogáson. A korabeli történelmi feltételekhez viszonyítva, a szépség és a művészet kanti értelmezése nem volt egészen tárgyiatlan és életidegen. Az esztétikai ízlés autonómiájának követelménye hangot adott az aggodalomnak a művészet sorsa felett, amelyet a feudális német fejedelmek és monarchák bürokratikus-rendőri abszolutizmusa a maga szűk és önző érdekeihez akart szabni.

Az esztétikai eszme fogalma, amely Kant felfogásában a képzelet és az értelem sajátos szintézisét testesítette meg, összefüggött azzal a meggyőződéssel, hogy a művészi képeket az emberi élet eszményeire lehet, sőt kell vonatkoztatni.

Kant nézeteinek formalista tendenciája logikusan vezetett ahhoz a következtetéshez, hogy a művészet tökéletessége csak a formai tulajdonságokon mérhető. Ebből a szempontból a művészet legmagasabb rendű fajtája nem a költészet, amely túl szorosan kötődik az emberi élet érdekeihez, hanem az arabeszk tárgy nélküli művészete, mert teljesen formális, és mentes minden tárgyi érdektől. A festészetben, a szobrászatban, a képzőművészet valamennyi ágában lényegi szerepe van a rajznak, amelyben az ízlésítélet alapját nem az érzékek kielégülése alkotja, hanem pusztán az, hogy a forma tetszést vált-e ki.

Kant azonban nem tudta következetesen keresztülvinni ezt a nézetét. Az esztétikában ugyanaz történt vele, ami az etikában.

A kanti esztétika a formalizmus elméleteként alakult ki, de saját kritériuma ellenére nem a tárgyiatlan formák létrehozását tekinti a művészet legfőbb feladatának, amint várni lehetne, hanem az esztétikai eszmény kimunkálását. Ahol azonban az ítélet megalapozásában az eszménynek is helyet kell kapnia – állítja Kant –, ott az észnek valamilyen eszméjére kell támaszkodnia, meghatározott fogalmak szerint. Kant szerint nemcsak a szép virág, a szép fa, a szép táj eszményét nem gondolhatjuk el, hanem még a ház, a bútor, a kert szépsége se teszi lehetővé, hogy bármiféle eszményt képzeljünk számára, bár ezt a szépséget valamilyen külső cél határozza meg. A tökéletesség eszményére csak olyasvalami alkalmas, ami önmagában hordja létezésének célját; öncélú létezése pedig csak az embernek van. Ezért Kant szerint csak az

ember lehet a szépség eszménye, és minden létező közül egyedül az emberiség képes a tökéletesség eszményére. Esztétikai ítéletet csak az ember alkothat, aki eszével meg tudja határozni saját céljait, vagy egye-
síteni tudja a külső észleléstől kölcsönzött célokat saját lényegi céljai-
val. Ebből a szempontból Kant a költészetet tartotta a legmagasabb
rendű művészetnek. A költészet egyesíti a plasztikus képzeletet azzal
a gondolati teljességgel, amelynek semmilyen nyelvi kifejezés nem felel-
het meg; a költészet tehát képes az eszméig emelkedni. A legutolsó
viszont a művészetek között ilyen vonatkozásban a zene: pusztán az
érzékekhez szól fogalmak nélkül, tehát semmit sem nyújt az elmélke-
dés számára.

Az esztétikai eszme és az esztétikai eszmény Kant esztétikájának
két legfontosabb fogalma. A Kant utáni esztétika egyik legfontosabb
feladata az volt, hogy megszabadítsa ezeket a fogalmakat az idealiz-
mustól és a formalizmustól.

Az ítélőerő kritikája a kriticismus ellentmondásainak szintézisére
törekszik, és dialektikus problémákba ütközik. Ez a dialektika azon-
ban, akárcsak a korábbi *Kritikákban*, teljességgel negatív. Kant sem-
miképpen sem volt képes a metafizika pozitív meghaladására. *A tiszta
ész kritikájában* nem ment tovább annál a megállapításnál, hogy a dia-
lektikus ellentmondás csupán látszólagos, nem reális. Ehhez az állás-
pontjához *Az ítélőerő kritikájában* is hű maradt. Kimutatta azonban
– ugyanazt az eljárást követve, mint *A tiszta ész kritikájában* –, hogy
az esztétikai ítélőerőt sajátos és szükségszerű ellentmondások jellemzik.
A legfontosabb ellentmondás az esztétika legmélyebb alapjait érinti.

Kant szerint semmiféle olyan szabályt nem lehet kimutatni, amely
bárminek is előírhatná, hogy valamit szépnek ismerjen el. A szépre vo-
natkozó állítások, úgy látszik, teljesen önkényesek. Kant azonban
igyekszik elkerülni az effajta szubjektivista egyoldalúságot. Már „A
szép analitikájá”-ban, *Az ítélőerő kritikájának* első könyvében rá-
mutat, hogy az ízlésítélet – a kellemesre vonatkozó ítélettől eltérően –
általános érvényre tart igényt. Kant megjegyezte, hogy amikor egy
tárgyat szépnek nevezünk, feltételezzük a közvélemény támogatását,
és számot tartunk mindenkinek az egyetértésére. „Az esztétikai ítélő-

erő dialektikája” című részletben arról beszél, hogy noha mindenkinek megvan a saját ízlése, mégis lehetséges a vita az esztétikai ízlésről, következésképpen lehetségesek az ítéletnek olyan alapjai is, amelyek nemcsak egyedi jelentőséggel bírnak, tehát nem csupán szubjektívak.

Így az esztétika területén is dialektikus ellentmondásra bukkanunk, amely abban áll, hogy az esztétikai ízlésítéleteket illetően két ellentétes kijelentést kell tennünk: egyrészt azt, hogy ezek az ítéletek nem fogalmakon alapulnak (különben minden nézeteltérés ellenére vitázni lehetne róluk), másrészt pedig azt, hogy fogalmakon alapulnak (különben nem lehetne vitázni róluk).

Ezek a felismerések bizonyos fokig tágítanak az esztétikai szubjektivizmus szűk körén, bár maga Kant elfogadhatatlan magyarázatot adott az esztétikai antinómiára. Az esztétikai ítélőerőben található ellentmondást illúzióknak tekinti, amely abban áll, hogy bár az ízlés-ítélet fogalmi megalapozottságú, maga ez a fogalom alkalmatlan arra, hogy általa az objektumról bármit is megtudjunk és bebizonyítsunk.

Az esztétikai antinómia kanti megoldása szubjektivizmussal és agnoszticizmussal terhes. Ennek ellenére azokat a filozófusokat, akik mentesek voltak a kriticizmus előítéleteitől, az antinómia reális és objektív jellegének elismerésére ösztönözte. Ezzel járult hozzá Kant a művészetelméleti fogalmak sajátságosságának megvilágításához. Ő maga nem küzdött le ugyan azt a téveszmét, hogy a szépségnek és a művészetnek a tudománya csak „az ízlés kritikájaként” és „az esztétikai ítélőerő kritikájaként” létezhet, utódai azonban, a klasszikus német idealizmus képviselői, célul tűzték maguk elé a tudományos esztétika kidolgozását.

A szép problémájának és a művészet problémájának vizsgálata alkotja *Az ítélőerő kritikájának* első részét. A második részben Kant a természet objektív célszerűségének kérdésével foglalkozik. A célszerűség problémája a XVIII. században a filozófia figyelmének középpontjában állt, és ez különösen a Wolff-féle iskola gondolkodóira érvényes. A megfigyelések kétségbevonhatatlan tényeket szolgáltatottak arról, hogy az élő szervezetek felépítése az életfeltételekhez alkalmaz-

kodott. Ezek a megfigyelések ellentmondásba kerültek a természet mechanikus felfogásával.

Kantot maga a kérdésfeltevés is megkülönbözteti a wolffiánusok lapos teleológiájától. Kant elveti a szubjektív és utilitárius teleológiát. Úgy véli, hogy a kölcsönös előnyökön alapuló célszerűség nem a magánvaló dolgok objektív célszerűsége, hanem viszonylagos, és magának a dolognak a szempontjából véletlenszerű. Ez a viszonylagos célszerűség semmiképpen sem jogosít fel abszolút és objektív teleológiai ítéletre.

A dolognak – állítja Kant – organizmusnak kell lennie ahhoz, hogy úgy tekinthessük, mintha a természet objektív célja volna. A teleológiai ítélőerő kanti kritikája elsősorban az organizmusok célszerű felépítésére vonatkozó ítéletek vizsgálata. Kant már kritika-előtti korszakában is azt állította, hogy az organizmusok célszerű felépítése küszöb, amelyet a mechanikus természetmagyarázat nem léphet át.

Az ítélőerő kritikájában ez a gondolat a kriticizmus fogalmai alapján bontakozik ki. Kant kimutatja itt, hogy a dolgok mint a természet céljai organikus lények. Minden organizmus ok is, következmény is: az állat és a növény mindig egy bizonyos fajhoz tartozó állatként és növényként jön létre, és állandóan reprodukálódik, részint okozatként, részint okként. Az organizmus növekedése különbözik a nagyságok mechanikus törvények szerinti gyarapodásától: asszimilációs folyamat, a külső tápanyagok átdolgozása olyan sajátos minőséggé, amely az organizmuson kívül, a természet mechanizmusában nem létezik. Az organizmusban minden rész csak a többiek révén létezik, és mindegyiket úgy gondoljuk el, mint ami a többieknek és az egésznek a kedvéért, szervként létezik. Az organizmus nem pusztán gépezet, hiszen nemcsak mozgatóerővel rendelkezik, hanem alkotóerővel is, amelyet közöl az anyaggal.

Ezért a természet céljai Kant szerint csak mint organizmusok létezhetnek, és nem gondolhatók el, nem magyarázhatók semmiféle előtünk ismeretes fizikai vagy természeti képesség analógiájára. Kant arra következtet ebből, hogy a dolognak mint a természet objektív céljának a fogalma nem valódi ismeretet nyújtó értelmi vagy észfogalom, hanem

csupán „regulatív” fogalom ítélőerőnk számára – olyan fogalom, amely saját céltevékenységünk távoli analógiájára támaszkodik.

A célszerűség Kant által felvetett problémája jelentékeny szerepet játszott a természetfilozófia további fejlődésében. Az organizmusok felépítését és tulajdonságait Kant olyan sajátosságoknak látta, amelyeknek magyarázatához a mechanikai fogalmak nem elégségesek. Ezt a problémát a XIX. század első felének valamennyi nagy evolucionista természettudósa megvizsgálta. Abban, hogy az organizmusok olyan képződmények, amelyekre rávésődött a környezethez való objektív alkalmazkodottság, a természettudósok nem kételkedtek. A kérdés az volt, hogy az organizációnak ez a „célszerű” típusa miképpen jöhetett létre az adott feltételekből a természeti okság alapján.

A célszerűség problémáját azonban ilyen értelemben csak a fejlődés eszméjével felfegyverzett materialista természettudomány világíthatta meg.

Kant nemcsak megoldani nem tudta a problémát, de helyesen felvetni sem. Jelentőségével azonban tisztában volt. A kriticismus szubjektivistá tendenciája folytán olyan felfogást alkotott a teleológiáról, amely nem azt fejtette ki, hogy valójában miképpen is jött létre az organizmusoknak a feltételekhez való csodálatos alkalmazkodottsága, hanem az ítélőerő pusztán szubjektív, bár szükségképpen létrejövő álláspontjává, reális megismerési értékkel nem rendelkező termékévé nyilvánította a célszerűséget.

A mechanizmus korlátozására irányuló törekvései ellenére, Kant természetfilozófiája mechanikus maradt. Az *ítélőerő kritikájának* elméleti gyökerei a második részben sokkal inkább Newton *Alapelveiből* származnak, semmint a természeti célszerűség leibnizi tanaiból. Kant úgy véli, hogy „a teleológia megalapozása”, bármily szükségszerű legyen is, semmit sem mond a természet célszerű műveinek valóságos lehetőségéről. Ha a tárgyak tapasztalati formáiból kiindulva, keresni kezdjük bennük a célszerűséget, és magyarázatuk érdekében egy célok szerint működő okra hivatkozunk, akkor – mondja Kant – szavakkal csaljuk meg az észet, és eltávolodunk az igazi természetismerettől. Az észnek még ott is igen óvatosan kell eljárnia, ahol szembeötlő a termé-

szeti formák célszerűsége; korántsem szabad célszerűnek tartania minden struktúrát, amely érzékelőképességünk számára célszerűnek tűnik, hanem mindig olyasvalaminek kell tekintenie ezt a struktúrát, ami megegyezik a mechanizmus elveivel. Kant nagy állhatatossággal bizonygatja, hogy eszünk sohasem fogja tudni meghatározni, milyen messzire terjed a mechanikus elvek uralma a természetben, és mekkora a szerepük. Ezért – vonja le Kant a következtetést – hipotetikusán megengedhető ugyan az a gondolat, hogy a természet mechanizmusa alá van vetve a szándékolt célszerűségnek, a mechanika elvei szerinti természetkutatás azonban oly nagy jelentőséggel bír az elméleti ész számára, hogy amennyire csak lehetséges, igyekeznünk kell mechanikai okokkal és hatásokkal magyarázni a természet összes jelenségeit, a legcélszerűbbeket is.

A kanti szubjektivizmus továbbá azzal a következménnyel jár, hogy bár a filozófus kiemeli a mechanikus értelmezés jogait, tanítása széles utat nyit mindennemű természetfeletti spekuláció előtt. Szembeállítja a „reflektáló” ítélőerőt a „meghatározó” ítélőerővel – vagyis azzal, amelyik a tudomány fogalmaiban és az elméleti megismerésben valósul meg –, és nyitva hagyja ily módon az ajtót egy olyan elmélet előtt, amelyben „az ész eszméjeként” visszaszerzi jogát a természet egyetemes célszerűségének, valamint a világmindenséget célszerűen megalkotó istennek a fogalma, jóllehet ezeket a fogalmakat Kant előzőleg elvetette mint elméletileg bizonyíthatatlanokat.

A dualizmus, amelynek jegyében Kant kritikailag vizsgálta a tudást, hogy helyet szorítson a hitnek, *Az ítélőerő kritikájára* is rányomta bélyegét. Amikor a filozófus a teleológiai magyarázó elvet az „ítélőerő” szubjektív területére alkalmazta, amely állítólag független az elméleti megismerés feltételeitől és határaitól, úgy gondolta, hogy ismét bevezetheti – ezúttal az elméleti kritika számára hozzáférhetetlen szférában – istennek mint „intellectus archetypusnak”, a világharmónia teremtményének fogalmát.

E tévedések és buktatók ellenére, amelyeket nem lehet kiküszöbölni a kriticismus rendszeréből, *Az ítélőerő kritikája* nagy lendületet adott a filozófiai fejlődésnek, mégpedig nemcsak az esztétikáról szóló részé-

vel, hanem a teleológiának szentelt fejezeteivel is. E *Kritika* nélkül nemcsak Schillernek az esztétikai nevelésről írott leveleit, nemcsak Schelling művészetfilozófiáját és Hegel művészetfilozófiai előadásait kellene nélkülöznünk, hanem Schelling természetfilozófiai munkáit és a hegeli természetfilozófiát is. A kanti teleológia ellentmondásai nyomán az említett utódok arra a meggyőződésre jutottak, hogy a természeti organizmusok célszerűsége objektív tény, amely azonban Kantétól eltérő magyarázatot követel.

A német idealizmus epigonjai, akik már nem értették meg azt, ami a klasszikus német filozófiában nagy volt, a XIX. század végén szívesen tértek vissza Kant eszméihez. Ezek az epigonok utat nyitottak a polgári filozófiában az esztétikai formalizmus és a természetfilozófiai metafizika áramlatainak.

6. § KANT TÁRSADALMI, POLITIKAI NÉZETEI

A reális társadalmi-történelmi élet ellentmondásai már a kanti etika absztrakcióiban, a személyiség erkölcsi autonómiájának és méltóságának fogalmában is kifejeződtek. A kanti erkölcs elvont és formális elve kísérlet volt a politikai élet reális tényeinek filozófiai tudatosítására. Kant azonban, ugyanabban az időszakban, amikor alapvető etikai munkáit alkotta – *Az erkölcs metafizikájának megalapozása* („Grundlegung der Metaphysik der Sitten” – 1785); *A gyakorlati ész kritikája* („Kritik der praktischen Vernunft” – 1788) –, olyan tanulmányokat és cikkeket is írt, amelyekben kifejtette jog- és államelméletét, valamint történelemfilozófiai elveit: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” – 1784), *Az örök béke* („Zum ewigen Frieden” – 1795), *A jogelmélet metafizikai alapelvei* (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre” – 1797).

Kant erkölcsi, jogi és politikai nézetei – ma már tudjuk – a francia és az angol felvilágosodásnak, különösen pedig Rousseau eszméinek erős hatása alatt jöttek létre.

Rousseau nyomán Kant leszögezi: „A törvényhozó hatalommal csak a nép egyesült akarata rendelkezhet. Valójában a népakaratnak, mivel minden jognak belőle kell származnia, állandóan olyan *helyzetben* kell lennie, hogy senkivel se cselekedhessenek joggátalanul. Amikor azonban valaki egy *másik személlyel* kapcsolatban dönt, mindig fennáll a lehetősége annak, hogy az illető ezzel a másik személlyel nem fog jog szerint cselekedni; az önmagával kapcsolatos döntésekben viszont ilyen lehetőség sohasem áll fenn (hiszen *volenti non fit iniuria*). Következésképpen, a törvényhozó akarat nem lehet más, mint mindenkinek az egybehangolt és egyesített akarata, abban az értelemben, hogy minden egyes személy az összesség vonatkozásában és az összesség minden egyes személy vonatkozásában ugyanazokat a döntéseket hozza – nem lehet más tehát, csakis a nép egyetemes módon egyesült akarata.”³⁹

Ennek a tételnek az alapján Kant tagadott mindennemű örökletes rendi kiváltságot: „Az *örökletes* nemesség pedig – cím, amely megelőzi az érdemet, és nem alapozza meg azt a reményt, hogy az érdem valaha is összhangba kerül a címmel – pusztá gondolatkszűlemény, minden realitás nélkül. Valójában, ha az őznek volt is valamilyen érdeme, nem hagyhatta örökül utódaira: az utóbbiaknak maguknak kellene valamiféle érdemekkel rendelkezniök; a természet nem úgy intézte, hogy a tehetség vagy az akarat, amely az állam szolgálatával kapcsolatos érdemeket lehetővé teszi, *velünk szűletett* képesség legyen. Így, mivel egyetlen embernek sem engedhető meg, hogy lemondjon *szabadságáról*, lehetetlen, hogy az általános népakarat beleegyezze az effajta alaptalan kiváltságba, tehát az uralkodó sem tarthat rá igényt.”⁴⁰

Az uralkodó, a nemesség és a nép fennálló hármasságát idővel az államfő és a nép kettősségének kell felváltania. Az állam feje azonban a szabadság törvénye szerint csak a nép lehet. Ezért Kant egyedül a köztársasági államrendet tartja jogszerűnek és a szabadság követel-

³⁹ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. VI. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1914. 313–314. old.

⁴⁰ Uo. 329. old.

ményeivel megegyezőnek. A népképviselőt által korlátozott alkotmányos monarchia csak illúzió, valójában a zsarnokság leple: „... az uralkodó miniszterén keresztül egyidejűleg cselekszik kormányzóként is, tehát despotikusan, és az az illúzió, mintha a nép a maga teljhatalmú megbízottai révén korlátozó hatalmat alkotna (miközben voltaképpen csak törvényhozó hatalommal bír), nem képes a zsarnokságot annyira leplezni, hogy ez fel ne bukkanjon azokban az eszközökben, amelyekkel a miniszter él.”⁴¹

Amikor azonban Kant Rousseau nyomán kifejti a népszuverenitás eszméjét, a fentiekkel szöges ellentétben azt állítja, hogy ez először is megvalósíthatatlan, másodszor, az elvileg szuverén népakarat köteles teljesen alávetni magát a gyakorlatilag fennálló hatalomnak. A néphatalom rousseau-i eszményével Kant a korlátlan főhatalom Hobbes-féle elvét állítja szembe. Úgy véli, hogy a polgári törvénynek alávetett nép számára céltalanok a fennálló főhatalom eredetével kapcsolatos megfontolások, sőt egyenesen a pusztulás veszélyével fenyegetik az államot: „... engedelmeskedni kell a ma létező hatalomnak, bármi legyen is az eredete.”⁴² A nép elidegeníthetetlen jogai gyakorlatilag nem haladhatják meg azt a jogot, hogy törvényes bírálatot gyakoroljon az államhatalom mindig lehetséges hibái fölött.

Hogyan férhetett meg Kant tanaiban a népszuverenitás elismerése a ténylegesen fennálló államhatalom korlátlan jogainak elismerésével?

Az okot nem Kant gondolkodásának személyes gyengeségeiben kell keresnünk. A filozófust olyan illúziók bénították, amelyek a XVIII. század végén és a XIX. század elején a német polgárság egész társadalmi gondolkodását jellemezték. Kant nem egyszerűen elsajátította a francia politikai liberalizmus politikai eszméit. A francia liberalizmus – mint Marx és Engels *A német ideológiában* kimutatták – valódi osztályérdekeken alapult. A francia polgárság elméleti gondolatnak „anyagi érdekek és az anyagi termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akarat* volt az alapja”⁴³. Németországban

⁴¹ Uo. 319. old.

⁴² Uo.

⁴³ *Marx–Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 181. old.*

viszont, ahol a burzsoázia Kant idején még nem alakult közös anyagi osztályérdek által egyesített osztállyá, a francia liberalizmus elméleti eszméi nem fejezhettek ki reális érdekeket, mint Franciaországban. Ezért Kant elszakította a francia liberalizmus eszméit és elveit az érdekektől, amelyeket kifejeztek. A népszuverenitás eszméje, az elidegeníthetetlen népjogok eszméje Kant tanaiban átalakult a „tisztá gyakorlati ész” teljességgel erkölcsi eszméjévé, amely szemben áll az empirikus és történelmi valósággal. A filozófus megvalósíthatatlannak mondta ezt az eszmét. A nép számára valójában csak azt a kötelezettséget tartotta fenn, hogy ellentmondás nélkül engedelmeskedjék a hatalom birtokosainak. Marx és Engels szavai szerint, Kant „a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt háttérzárát a »szabad akarat«, a magán- és magáértvaló akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá tette, és így tisztán ideológiai fogalmi meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta át”⁴⁴.

Ugyanez az ellentmondás terheli Kant viszonyát kora legnagyobb történelmi eseményéhez, a francia polgári forradalomhoz.

Amikor Franciaországban megkezdődött a polgári forradalom, Kant már 65 éves volt. A német cenzúraviszonyok közepette sohasem nyilatkozható teljes őszinteséggel erről az eseményről. A reakció, amely Poroszországban II. Frigyes Vilmos uralma idején megerősödött, kegyvesztéssel sújtotta Kantot a vallásról szóló írásának megjelentetése miatt, és kétségkívül hatással volt a kanti jogelmélet megfogalmazásaira. III. Frigyes Vilmos alatt azonban Kant – utolsó művében, *A fakultások vitájában* („Der Streit der Facultäten” – 1798) – felbátorodott, és szabadabban fejtette ki nézeteit a francia forradalom jelentőségéről.

E mű 6. §-ában a filozófus elismeri, hogy bármi legyen is a francia forradalom kimenetele, és bármennyire eltántorítsák is a „jóakarátú embert” az ilyen „kísérlet” megismétlésétől a forradalom szörnyűségei és gonosztettei, az esemény „lelkessedéssel” határos együttérzést ébreszt összes szemlélőiben, hacsak nem keveredtek bele ők maguk is.

⁴⁴ Uo.

Ezt az együttérzést Kant az emberi nem erkölcsi berendezkedéséből vezeti le. Ennek a berendezkedésnek az oka a népnek az az elidegeníthetetlen joga, hogy olyan államrendet létesítsen, amelyet jónak tart. Az az államrend azonban, amelyet maga a nép határoz meg, jogi és erkölcsi vonatkozásban csak akkor lehet jó, ha lemond a hódító, támadó háborúról. Ilyen rend – szögezi le Kant – eszméjénél fogva nem lehet más, mint a köztársaság. Létrejöttével a háború – minden rossznak és erkölcsi romlásnak a forrása – az emberi nem romlottsága ellenére megghiúsítható, és így (ha csupán negatív feltételként is) biztosítható a fokozatos előrehaladás a jó felé.

Kant korántsem volt azon a véleményen, hogy a fennálló társadalmi rend semmiképpen sem változtatható meg. Határozottan elvetette azt a nézetet, amely szerint a társadalmi és erkölcsi intézmények megjavítása elméletileg kívánatos, de gyakorlatilag keresztülvihetetlen. Kant elutasította a német jobbágytartóknak azt az okoskodását, hogy a nép „éretlen a szabadságra”. Ilyen előítélet esetén – veti ellen Kant – soha nem is lesz szabadság, hiszen a szabadságra nem lehet éretté válni, ha az emberek nem kerülnek előbb a szabadság körülményei közé (szabadoknak kell lenniök ahhoz, hogy lehetőségük legyen célszerűen felhasználni erőiket a szabadság érdekében).

Kant tehát elismeri a haladás lehetőségét a társadalmi-politikai és jogi intézmények, valamint az emberek közötti erkölcsi viszonyok vonatkozásában, egyúttal azonban feltételezi, hogy ez a haladás csupán bizonyos – még hozzá igen szűk – határok között lehetséges. A korabeli társadalomnak és erkölceinek gyászos állapotából arra a mélységesen hibás és alapjában reakciós következtetésre jut, hogy az emberi nem lényegénél fogva rossz, romlott, ezek a tulajdonságai pedig vele születtek, és semmilyen társadalmi és politikai változás nem javíthat rajtuk. „...baj van a világgal” – így kezdődik Kantnak *A vallás a pusztaság határain belül* című munkája. A tételt Kant a teológiától kölcsönzi, és filozófiájának egyik pillérévé teszi. Állítása szerint az a vélemény, hogy az élet jobbra fordul, nem származhat a tapasztalatból: „... a történelem minden időben egyértelműen ellene tanúskodik. Valószínűleg inkább csak jó szándékú feltevésről van

szó, amellyel a moralisták Senecától Rousseau-ig, a talán bennünk lakozó jó csírának állhatatos nevelésére akartak sarkallni”⁴⁵.

A kanti tétel messzemenő következtetésekhez vezet. Tagadja, hogy a társadalom forradalmi átalakulásával eltávolíthatók volnának a társadalmi életből az ellentmondások és fekélyek.

Amint láttuk, Kant elismeri a francia polgári forradalom jogi eszméinek megalapozottságát a francia társadalomra nézve. Ám először is, tagadja egy hasonló forradalom lehetőségét és jogosultságát Németországban. Másodszor, bár elismeri a forradalmi jogi eszmék megalapozottságát Franciaországra nézve, a forradalmat mint olyat elutasítja. Semmiféle forradalom nem javíthatja meg az ember erkölcsi lényegét – állítja Kant –, és nem szabadíthatja meg az emberi természetet attól a „gyökeresen rossz” elvtől, amely az embert hatalmában tartja, és fogja is tartani mindörökre.

Ráadásul Kant elkerülhetetlennek és kiküszöbölhetetlennek tartotta az ellentmondást az empirikus világrend és az ember erkölcsi lényege között. Az empirikus világrendben az ember erkölcsi magatartása nem szavatolhatja sem a boldogságot, sem pedig – ami Kant számára jóval fontosabb – az erkölcsi kielégülést. A tapasztalat azt mutatja – mondja Kant –, hogy az egyes ember magatartásának erkölcsi minősége nincs és nem is lehet semmilyen megfelelésben, semmilyen harmóniában az erkölcsi renddel, ahogyan ez az emberek társadalmi-történelmi életében megnyilvánul.

A lelkiismeret szava azonban – vallja Kant – elfogadhatatlanná teszi az erkölcsi öntudattal rendelkező ember számára annak elismerését, hogy a tudatában jelentkező erkölcsi követelmények kielégíthetetlenek maradjanak. Mivel pedig Kant szerint ezek a követelmények a tapasztalat világában, az empirikus realitásban, az empirikus világrendben nem elégíthetők ki, egyetlen kiút maradt: az a meggyőződés, hogy az erkölcsi kielégülés, amely a természet érzéki világában és az emberi tapasztalat keretében lehetetlen, a tapasztalatfeletti, „intelligibilis”, „magánvaló” világban lehetséges.

⁴⁵ I. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Id. kiad. 145. old.

Kant tehát azt állította, hogy az emberi élet alapvető ellentmondásai és konfliktusai csak a túlvilágon oldhatók meg. Ez az állítás annyit jelentett, hogy nincs remény a jobb társadalmi berendezkedésre, amelyet maga az ember vívna ki gyakorlati tevékenységével, a világ forradalmasításával. A teológiának és Kantnak az eredeti bűnről szóló közös dogmája tagadta az antagonisztikus társadalmi ellentmondások megoldásának forradalmi módját. Az a tény pedig, hogy a protestantizmus dogmáit Kant saját elvont etikai eszméinek szellemében értelmezi, teljesen másodrendű ahhoz képest, ami összefűzi Kant filozófiai absztrakcióit a protestáns vallási dogmákkal. Ezek is, azok is a vallás segítségével tagadják a forradalmat mint a történelmi haladás eszközét és fegyverét.

6.1. JOG- ÉS ÁLLAMELMÉLET

Filozófiájának általános szellemével összhangban, Kant igyekszik megállapítani a jog és az állami együttélés alaptételeinek a priori forrását, és ezt az ész szintetikus alaptételeiben keresi. Jogelméletében még pedánsabban és élesebben választja el a jogi viszonyok és cselekedetek tartalmának kérdését formájuknak és a priori alaptételekként való elgondolhatóságuk feltételeinek kérdésétől, mint ahogyan erkölcstanában választotta ketté a tartalmat és a formát.

Kant szerint a jog és a jogilag meghatározott kötelezettségek csupán az emberek külső viszonyait szabályozzák, anélkül, hogy bármilyen kapcsolatban volnának a gyakorlati cselekedetek tartalmával – tehát pusztán formai oldalról szabályozzák ezeket a cselekedeteket. A jogviszonyok kardinális kérdése a filozófus szerint az, hogy milyen mértékben egyeztethető össze az egyes ember személyes önkénye mások szabadságával. Ennek a kérdésnek azért van Kant számára különleges jelentősége, mert úgy véli, hogy a külső szabadság vagy a mások akaratától való függetlenség az embernek vele született és elidege-níthetetlen joga.

E kérdés vizsgálatakor kiderül, hogy Kant figyelmének középpontjában a szerzés joga áll. A szerzés vagy elsajátítás fogalma – állítja a filozófus – sem analitikusan nem vezethető pusztán a jogi ítélet fo-

galmaiból, sem tapasztalatilag nem alapozható meg a fizikai birtoklás egyszerű tényére való hivatkozással. Abban az esetben, ha megkísérlik eltulajdonítani a birtokomban levő tárgyat, a személyes sértetlenség fogalma megalapozhatja ugyan azt az analitikus következtetést, hogy a személyes szabadságom ellen irányuló cselekedet jogtalan, ez a fogalom azonban nem az elsajátítás jogi fogalma. Kant álláspontjáról az utóbbi csak egy olyan szintetikus a priori ítélet útján állapítható meg, amely összekapcsolja a külső tárgy fogalmát az emberi szabadság fogalmával, de ebből nem vezethető le analitikusan. A keresett szintetikus a priori ítélet a gyakorlati ész posztulátuma lesz, amelynek értelmében minden személy joggal sajátít el bármely tárgyat, ha ezzel nem sérti más személyek szabadságát.

E posztulátumot Kant függetlennek nyilvánítja az empirikus tér- és időfeltételektől, mint intelligibilis formális viszonyt, amely egyedül szolgálhat a jogi meghatározások alapjául.

Ennek a formális jogfogalomnak a keretében azonban Kant számos olyan tételt fejtett ki, amely túllépett a merőben formális viszonyok határain, és a filozófus jogi nézeteinek reális alapjára utalt: a feudális jognélküliség és önkény elmarasztalására a burzsoá „jogrend” nevében. Kant úgy gondolja, hogy a birtoklás tisztán empirikus ténye, abszolút véletlenszerűsége miatt, sohasem tartalmazhatja annak elismerését, hogy más személyeknek is joga van a tényleges birtoklásra; a birtoklás igazi jogi alapja nem lehet más, mint a társadalom összes tagjainak kollektív akarata, amelyet minden egyes személyre nézve kötelezőnek ismernek el. A társadalomnak ezt az állapotát, amelyben minden egyes személy fölött a mindenki által elismert köz-akarat uralkodik, Kant polgári állapotnak vagy polgári rendnek nevezi. A filozófus elveti a XVII. század politikai íróinak azt az elképzelését, hogy a polgári állapotot szükségszerűen megelőzte a természeti állapot. Az ő szempontjából a természeti állapot már csak azért is lehetetlen, mert ebben az állapotban képtelenség nem csorbítani mások jogait. Az elsajátítás és birtoklás joga tehát, bár elméletileg a polgári társadalom határain kívül is elgondolható, csak polgári állapotban biztosítható egyértelműen.

Kant sokszor szörszálhasogatóan vagy éppen filiszter módjára dolgozza ki a magánjog fogalmát. Törvényesíti a magánbirtoklás tényleges viszonyait, sőt a házassági kapcsolatot is burzsoá birtokviszonyként kezeli; ennek ellenére világosan kivehető, hogy elméletében a jogegyenlőség eszméje uralkodik. A jogegyenlőség végső alapja – magyarázza Kant – a gyakorlati ész parancsa, amelynek értelmében minden ember, aki társadalomban él, köteles alávetni magát a jogrendnek, és ez a rend közös törvényeket szab meg mindenki számára.

Ez a gondolat uralkodik Kant egész államelméletében is, ahol a filozófus különösen közel kerül Rousseau-nak a népszuverenitásra vonatkozó eszméihez. A magánjogról vallott felfogása itt szélesedik ki azzá a gondolattá, hogy az állammá szervezett nép összes tagjai egyesített szuverén akarattal bírnak. Jogállamban csak ez az akarat lehet a törvények forrása. Itt minden személynek joga van részt venni a közös döntésekben és kötelessége ezeknek a döntéseknek engedelmeskedni. Kant tartalmatlannak minősíti azt a meghatározást, amely szerint a szabadság nem egyéb, mint jog bármely tetszőleges cselekvéshez, amely nem sért idegen jogot. A polgári szabadság – úgymond – a személyiségnek az a joga, hogy csupán olyan törvényeknek engedelmeskedjék, amelyekhez ő maga is hozzájárult. Az így felfogott szabadságnak minden állampolgár elidegeníthetetlen jogát kell alkotnia. Ugyanilyen elidegeníthetetlen állampolgári jog az egyenlőség is. Az állampolgári egyenlőség – mondja Kant – az a jog, hogy csak azt ismerjük el fölöttünk állónak, akit mindarra kötelezhetünk, amire ő kötelez bennünket.

A korabeli állam valóságos helyzetét szemlélve, Kant számot vetett azzal, hogy a szabadságról és az egyenlőségről alkotott fogalma nem felel meg a realitásnak. Távol állt tőle azonban az a gondolat, hogy a fennálló helyzet gyakorlati beavatkozást igényel és változtatásra szorul. Sőt: az állampolgárokat aktívakra és passzívakra osztva, Kant egyenesen a tényleges egyenlőtlenség védelmére kel, és azt állítja, hogy aki vagyoni, családi és szociális helyzeténél fogva másoknak van alárendelve, annak nem lehet szavazati joga, és nem vehet részt az állami kérdések eldöntésében.

De még ezeknek a passzív állampolgároknak is joguk van Kant szerint a formális szabadsághoz és egyenlőséghez, mivel ők is megkövetelhetik, hogy a részvételük nélkül meghozott, de rájuk is vonatkozó törvények ne legyenek ellentmondásban elidegeníthetetlen jogaikkal.

A hatalommegosztás gondolatát szintén Rousseau-ból merítette a német gondolkodó.

„A szabadság törvénye” értelmében az állam feje csak maga a nép lehet. De a népnek mint az állam fejének viszonya önmagához mint az alattvalók összességéhez a hatalom hármasságos megosztása révén valósul meg. A törvényhozó, a végrehajtó (vagy kormányzati) és a bírói hatalom megosztásáról van szó. A szabadság feltételeinek egyedül a köztársasági államrend tesz eleget – jelenti ki Kant. Eltérően azonban Rousseau-tól, aki a nép törvényhozó akaratának általános és közvetlen megnyilvánítása mellett szállt síkra, Kant a képviselői, parlamenti formát tartja a legjobb köztársasági berendezkedésnek.

A létező államok közül egyik sincs összhangban ezzel a jog- és államelmélettel, a társadalmi szervezetnek „a szabadság törvényéhez” igazodó legjobb állami és jogi típusával – szögezi le Kant. Ezért az, aminek lennie kell, de a valóságban nincsen, mind a jogelmélet, mind az erkölcsstan területén ellentmondásba kerül azzal, ami van, noha nem szabadna lennie.

Ez a társadalom- és államszervezési kérdésekben mutatkozó ellentmondás igen élesnek bizonyul. Kant jól tudta, hogy nem olyan államban él, amilyennek az eszméjét *A jogelmélet metafizikai alapelveiben* kidolgozta. Saját bőrén tapasztalhatta, hogy mennyire csalóka és ingatag a porosz királyságban a gondolatszabadság, hogy milyen távol állnak a hatóságok nézetei és cselekedetei „a szabadság törvényének megfelelő jogszerű cselekedetektől”.

Kant meg volt ugyan győződve az ember eredendő tökéletlenségéről, a történelmi folyamatot illetően mégsem vallott pesszimista nézeteket. Az ellentmondás, amelyet a valóság és az eszmény között észlelt, filozófiájának egyik legtermékenyebb gondolatát sugallta, a világtörténelmi folyamat törvényszerűségének és a társadalmi fejlődés ellentmondásosságának gondolatát. Ezt a gondolatot Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című művében fejtette ki. Bár a megfigyelések szemlátomást azt mutatják – írja –, hogy az egyes emberek és a népek cselekedeteit partikuláris, véletlenszerű, egymással össze nem hangolt, sőt ellentétes hajlamok határozzák meg, ebből nem szabad arra következtetni, hogy az emberiség egész történelmi fejlődésében osztatlanul az önkény és a véletlen uralkodik. Egyszerű statisztikai vizsgálatok elegendők annak bizonyításához, hogy az emberek leginkább véletlenszerű, egyéni körülményektől és indítékoktól függő cselekedeteiben is törvényszerűség nyilvánul meg. Bármily felfoghatatlanok és „szeszélyesek” legyenek is az egyedi esetek, átlaguk – például a születések, halálozások, házasságkötések száma egy adott helységben – évről évre megközelítően állandó marad.

Ugyanez figyelhető meg a történelemben is. Amíg egyes személyek, vagy akár egyes népek cselekedeteinek megfigyelésére szorítkozunk, az emberiség történelmi élete heterogén indítékokból következő események véletlenszerű szövevényének látszik. Ez azonban nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a történelem eseményeiben a mozgásnak valamilyen általános irányító célját pillantsuk meg. E cél megértéséhez Kant szerint a történelmi életre feltétlenül alkalmazni kell a szerves lények fejlődésének teleológiai fogalmát.

A teleológia nézőpontjából mindazoknak a szerveknek és képességeknek, amelyekkel a természet az élőlényt felruházza, általános szabály szerint az a rendeltetésük, hogy sokoldalúan és célszerűen fejlődjenek. A természetben elképzelhetetlen olyan szerv, amelynek ne volna rendeltetése.

Az emberi történelemben – véli Kant – hasonló a helyzet. A kaotikus

véletlenekben, a partikuláris cselekvések és események látszólagos céltalanságában valamiféle értelmes cél nyilatkozik meg, amely a mozgás valamennyi részvevője és az egész folyamat számára közös. Ez a cél azonban nem tárható fel teljesen minden egyes esetben, minden egyes személy életében és sorsában. Az embert jellemző összes észbeli erők és képességek célszerű és sokoldalú fejlődését – mondja Kant – csak az emberi nem egésze valósíthatja meg, nem pedig ennek alkotóeleme, az egyén.

A történelmi mozgás ésszerű céljának megvalósítása nem valamiféle túlvilági, az emberiségen kívüli erőre tartozik. Magának az embernek kell ezt a célt megvalósítania, élve azokkal a képességekkel, amelyeket a természettől kapott. A természet úgy akarta – szögezi le Kant –, hogy az embernek csak abban a boldogságban és jólétben legyen része, amelyet saját eszével ő maga teremt magának.

Milyen módon valósíthatja hát meg az emberi nem saját létezésének ésszerű célját? A kérdésre válaszolva, Kant nagy gondolati mélységről tesz tanúságot. Úgy véli, hogy az emberi nem fejlődését és tökéletesedését éppen azok a nehézségek és ellentmondások teszik lehetővé, amelyek (ha az egyén életének és cselekvésének feltételeiként szemléljük őket) az értelmes cél legyőzhetetlen akadályainak látszanak. A természet számtalan akadályt gördített az emberi fejlődés útjába. Nem látta el az embert sem a bika szarvával, sem az oroszlán körmével, sem a kutya fogazatával, csak puszta kézzel. Keze munkájával kellett magának hajlékot építeni, gondoskodni külső biztonságáról és védelméről, minden gyönyörűségről, amely életét kellemessé teheti; még belátása és bölcsessége, sőt akaratának jóra valóssága is saját műve. Úgy látszik – gondolja Kant –, a természet nem annyira jólétet, mint inkább önbecsülést szánt az embernek. Rendkívül szűkmarkúan és ridegen bánt vele, amikor fölszerelte a külső organizáció eszközeivel: csupán annyit mért ki neki, amennyi a kezdetleges egzisztencia legelemibb szükségleteinek kielégítéséhez elegendő. Nem az élet legjobb berendezéséről gondoskodott az ember számára, hanem csak arról, hogy elérhesse a tökéletességnek azt a fokát, amelyen saját magatartása jóvoltából méltóvá válik a jólétre.

A cél – tanítja Kant – nem egy adott személy vagy nemzedék életében valósul meg, hanem csak a nem haladásában, a nemzedékek hosszú sorának fejlődésében. Mint az értelmes lények osztályának tagja, az ember halandó, de az emberi nem a maga egészében halhatatlan. A korábbi nemzedékek csupán azért jelennek meg a fejlődés arénájában, hogy nehéz munkájukat a későbbiek fejezzék be.

A történelmi folyamat feltétele az ellentmondás, amely abban rejlik, hogy az értelmes cél elérését saját munkájukkal és szenvedéseikkel előkészítő nemzedékek már nem részesülhetnek fáradozásuk gyümölcseiben, az általuk megalapozott boldogságban.

Bármily meghökkentő is ez az ellentmondás, Kant szerint teljességgel szükségszerű. Ráadásul azoknak az eszközöknek az ellentmondásos jellege, amelyeknek segítségével a történelmi mozgás célja megvalósul, nem merül ki abban, hogy ellentmondás van a korábbi nemzedékek nehézségei és szenvedései és a későbbieknek a távoli jövőben várható boldogsága között. Az ellentmondás minden pillanatban, a fejlődés minden fokán megnyilvánul. Az eszköz, amellyel a természet az összes emberi adottságokat kifejleszti, Kant szerint az antagonizmus, az emberek „társiatlan társiassága”, az a hajlamuk, hogy társadalomba lépjenek, de amikor benne élnek, ellenállást tanúsítanak, és felbomlással fenyegetnek a társadalmat.⁴⁶

Ez az antagonizmus – mondja Kant – nemcsak szükségszerűség, hanem egyúttal annak feltétele is, hogy a történelmi fejlődés ésszerű célja megvalósuljon. Az antagonizmus és a vele kapcsolatos szenvedések nélkül nem volna semmilyen fejlődés és semmilyen tökéletesezés. Ennek az antagonizmusnak a megjelenésével teszi meg az emberiség az első lépéseket a tudatlanságtól a műveltség felé. Ha nem volna antagonizmust előidéző ellenszenv, ha tökéletes egyetértés, mértékletesség és kölcsönös szeretet uralkodna, akkor minden lehetőség rejtve maradna, nem bontakozna ki csíráállapotából: az árkádiai pásztorok, akik ugyanolyan szelídek, mint legelésző birkáik, aligha

⁴⁶ Vö. I. Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. A vallás a pusztta ész határain belül és más írások. Id. kiad. 63–66. old.

emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, és az emberiség legmagasztosabb adottságai örökre kifejtetlenül szunnyadnának.

A természet okosabbnak mutatkozott ebben az embernél – állapítja meg Kant. Az ember egyetértést akar, ám a természet, amely jobban tudja, hogy mi jó az emberi nemnek, viszályt akart. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarta, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségből munka és fáradoalmak közé jusson, és így találja fel azokat az eszközöket, amelyekkel a fáradoalmaktól bölcsen megszabadulhat.

A történelemben mutatkozó antagonizmus tehát Kant szerint előfeltétele az ember és a társadalom tökéletesedésének. Az emberi nem legnagyobb feladatának megoldását, az általánosan jogszerű polgári társadalom elérését csak azoknak az öröknek a kibontakoztatása teszi lehetővé, amelyek a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai. Ennek a feladatnak a megoldása érdekében nemcsak az egyes társadalmak határain belül kell jogrendet teremteni, hanem létre kell hozni az egész emberiséget átfogó ésszerű külpolitikai viszonyokat is. Amiképpen az egyes személyek önző, antagonisztikus cselekedetei végeredményben sok nemzedéken keresztül a jogszerű együttélés megszervezéséhez vezetnek, úgy kell az államok és államcsoportok közötti háborúkat és antagonizmusokat is felváltania – a távoli jövőben – az örök békének és az államközi viszonyokat világméretekben harmonikusan szabályozó jogrendnek.

Az örök béke és Az emberiség egyetemes történetének eszméje... című műveiben Kant kimutatja az örök béke szükségszerűségét.

Megítélései ebben a kérdésben ellentmondásosak.

Kant jól tudta, milyen káros a háború a társadalmi életre nézve. Kötelesek vagyunk elismerni – írta –, hogy a kultúrnépeket sújtó legnagyobb bajok a háborúból származnak, mégpedig nem is annyira a mai vagy a múltbeli háborúból, mint inkább a leendő háborúra való nem lankadó, sőt szakadatlanul erősödő előkészületekből. Erre pazarolják az államok minden erejüket, kultúrájuk összes gyümölcsseit, holott az utóbbiakat a kultúra fokozottabb elterjesztésére lehetne fordítani; sok helyen fájdalmas csapásokat mérnek a szabad-

ságra, és az államnak a polgáraival kapcsolatos anyai gondoskodása rideg és kérlelhetetlen követelésekben fejeződik ki, amelyeket szintén a külső biztonság érdekeivel igazolnak.

Kant azonban, jóllehet minden vonatkozásban pontosan értette, milyen bajokat idéz elő a társadalmi életre nézve a háború, most is abból a hibás meggyőződéséből indul ki, hogy az emberi nem eredendően rossz. Ebben látja a háború okát. Ezért állítja, hogy a kultúrának azon a fokán, amelyet a jelenkori emberiség elért, a háború a haladás szükségszerű eszköze; és csak isten tudja, mikor, a haladás végső határának elérésekor lehet üdvös számunkra az állandó béke, sőt csak akkor lesz egyáltalán lehetséges.

Kant mindazonáltal leszögezi, hogy az államok közötti örök béke megvalósítására irányuló gyakorlati fáradozás korántsem hiábavaló, noha elméletileg nem lehet feltétlen kezességet vállalni azért, hogy ez a béke valóban beköszönt majd.

Az örök béke lehetőségét Kant szerint maga a természet szavatolja a hajlamoknak azzal a mechanizmusával, amelyet az emberben kialakított. A nemzetközi jog egymagában nem óvna meg az embereket az erőszaktól és a háborútól. Másrészt, Kant határozottan elveti azt a már akkoriban is létező elméletet, amely szerint az örök békéhez arra van szükség, hogy a harcban valamelyik állam a leghatalmasabbnak bizonyuljon, elnyelje a többi, és ily módon küszöbölje ki az új háborúk kitörésének feltételeit. Kant már a vallásról szóló művében kimutatta, hogy az effajta „egyetemes monarchia” olyan intézmény, amelyben minden szabadság kihuny, és vele együtt (következményképpen) az erény, az ízlés és a tudomány is. Kanttal szólva, ez a szörny (amelyben a törvények fokról fokra erejüket veszítik) felfalja a szomszédos államokat, majd végül maga is széthullik. Sok apró államra bomlik, melyek ahelyett, hogy államszövetségre (a szabad elhatározásukból szövetségben egyesült népek köztársaságára) törekednének, újra meg újra elkezdik ugyanazt a játékot, hogy a háború („az emberi nemnek ez az ostora”) soha meg ne szűnjön.

Az örök béke problémája mégis megoldható – véli Kant –, hiszen nem az emberek erkölcsi tökéletesedéséről van szó, hanem csupán

arról, hogy miképpen lehetne úgy rendezni a békeellenes indítékokból keletkező ellentmondást, hogy az emberek maguk kényszerítsék egymásra a békeállapotot. Kant szerint az ész az emberek legönzőbb hajlamait használhatja fel eszközül, hogy megvalósítsa saját célját, a jogrendet, lehetővé téve ezzel a külső és a belső békét.

Kant a nemzetközi kereskedelem gazdasági előnyeiben látja azokat az önző hajlamokat, amelyek meghozhatják az örök béke szempontjából kedvező eredményt. Ezeknek a kölcsönös előnyöknek a hatására (és természetesen nem erkölcsi indítékokból) érezhetik szükségnek, hogy hozzájáruljanak a nagylelkű békéhez, és ahol csak háború fenyeget, közvetítő tevékenységükkel hiúsítsák meg a katasztrofát.

Ha összehasonlítjuk ezeket a gondolatokat az agresszió és az imperialista háború mai apologétáinak okoskodásaival, szemünkbe ötlík a mai burzsoázia erkölcsi és elméleti hanyatlása.

Kant vitathatatlanul termékeny eszméket vázolt fel történelemfilozófiájában. *Az emberiség egyetemes történetének eszméje...* csíráformában sok olyan tételt tartalmaz, amelyet később Fichte és Hegel történelemfilozófiai elméletei fejtek ki.

Bármily fontos volt is azonban a kanti történelemfelfogás termékeny magja a későbbi fejlődés szempontjából, ez a tény nem rejtheti el előlünk a kriticismus alapvető és kiküszöbölhetetlen tévedéseit. A tévedések többnyire Kant történelemfelfogásának idealista jellegéből következtek. A szakadék, amely a történelmi folyamatnak a gyakorlati ész által kitűzött célja és a cél megvalósításának reális körülményei között húzódott, arra kényszerítette Kantot, hogy az áhított célnak – a polgári szabadság, a jogrend, az örök béke stb. állapotának – a megvalósulását a beláthatatlanul távoli jövőre halassza.

E cél ugyanazt a szerepet tölti be Kant történelemfilozófiájában, mint a megismerhetetlen „magánvaló dolog” a kanti ismeretelméletben: sohasem realizálható „határfogalom” marad. Ezért Kant történelemfilozófiája gyakorlatilag nem harcra ösztönöz, hanem a feunálló társadalmi rendetlenség és jogtalanság passzív elfogadására.

7. § KANT FILOZÓFIÁJÁNAK TÖRTÉNELMI SZEREPE

Így fest az ész ama „kritikájának” eredménye, melyet Kant kezdeményezett és terjesztett ki mind az „elméleti”, mind a „gyakorlati” filozófia területére. A kanti kriticismus igyekszik új alapot teremteni a vallásos hit számára, amelyet megingatott a francia felvilágosodás vallási széksziszteme és ateizmusa, a francia materializmus. Kant magát az agnoszticizmust használja fel filozófiai eszközként a hit megalapozására. A „magánvaló dolgok” intelligibilis világáról szóló tanítás új jelentésre és új rendeltetésre tesz szert: bizonyítani van hivatva azt a nézetet, hogy az emberi társadalom átalakítása nem vezethet győzelemhez a világban uralkodó rossz fölött, és az erkölcsi világrend csupán az érzékfeletti, természetfeletti túlvilágban valósulhat meg.

A kanti idealizmus és agnoszticizmus, szoros összefüggésben a német gondolkodó társadalomfilozófiai és politikai tanainak reakciós tartalmával, számos kritikai észrevételt váltott ki a marxizmus klaszszikusaiból, különösen Leninből. Ez a filozófia nemcsak tükrözi a történelmi múltat, a német polgárság gyengeségét, beletörődését a németországi állapotokba és félelmét a forradalmi cselekvéstől, hanem azt a nézetet hangoztatva, hogy a társadalmi életből nem lehet a rosszat kiirtani – bizonyos fokig magukkal a kanti eszményekkel is ellentétben – előmozdítja az ember ember általi elnyomásán alapuló rend megörökítését. Az embertelen valósággal nem állít szembe egyebet, mint az érzékfeletti világ erkölcsi rendjének absztrakcióját.

Kant filozófiai és tudományos világszemléletének ellentmondásaival magyarázható, hogy a német gondolkodó tanai különböző, sőt ellentétes hatásokat fejtettek ki, attól függően, hogy e tanok haladó vagy reakciós elemeit tették-e magukévá, dolgozták fel és emelték ki a tudomány és a filozófia későbbi képviselői.

A kanti idealizmus következtetlenségére és ellentmondásosságára már a kortársak is rámutattak. A filozófus elméleti főműveit röviddel megjelenésük után éles bírálatok érték, mégpedig – ha csupán elméleti indítékaikat tekintjük – szögesen ellentétes álláspontokról. Az idealis-

ták (Salomon Maimon, Fichte stb.) azért marasztalták el Kantot, mert az ő szemükben nem volt következetes idealista. Hibáztatták a kanti filozófiában a tudatunktól független „magánvaló dolgok” elismerését. Azon a nézeten voltak, hogy a „magánvaló dolog” fogalmát ki kell küszöbölni, és a filozófiának a tiszta szellemi lényegekről, a dolgok eszmei eredetéről szóló tanítássá kell válnia. A XVIII. század végén és a XIX. század elején fellépő idealista kritikusok azonban, amikor olyan álláspontból bírálták Kantot, amelyet Lenin „jobbrol való bírálatnak” nevezett, pontosan megértették, hogy maga Kant távol áll az ő törekvéseiktől. Nem is próbálkoztak azzal, hogy Kantnak tulajdonítsák saját, következetesen idealista, vagy mindenesetre következetesebb szempontjaikat.

Az imperialista korszak polgári idealistái ellenben (a XIX. század végén és a XX. század első felében), akik lényegében ugyanúgy foglaltak állást, mint Kant régebbi idealista bírálói, nem egyszerűen arra törekedtek, hogy saját elgondolásukat szembeállítsák Kantéval, hanem igyekeztek úgy értelmezni ezt az ellentmondásos filozófiát, hogy kiküszöböljék belőle a „magánvaló dolgok” létezése és megismerhetetlensége közötti ellentmondást, mégpedig a „magánvaló dolgok” idealista magyarázata révén. Erre az útra léptek a XIX. század második felében létrejött újkantiánus iskolák Kant-kommentátorai. A következetes szubjektív idealizmust, amelyet Fichte még a kanti filozófia megvalósulatlan eszményének tekintett, az újkantiánusok úgy tüntették fel, mintha a kriticismus igazi tartalma lett volna.

Hermann Cohen például, az újkantianizmus marburgi iskolájának feje, Fichte és Maimon szemével olvasta Kantot, és a „magánvalót” úgy értelmezte, mint azoknak a végtelenül fejlődő, soha be nem fejezhető a priori logikai szintéziseknek a „határfogalmát”, amelyeknek segítségével maga az ismerettárgy „felépül”. De az így megvilágított Kant nem volt azonos a valósággal. Kant következetlen idealizmusát az újkantiánusok átstilizálták, és következetes idealizmust faragtak belőle.

Az idealista Kant-kritikával szemben áll a „balról” elhangzó, materialista bírálat. A materialisták nem azért bírálják Kantot, mert el-

ismerte a „magánvaló dolgok” létezését, tehát olyan dolgokét, amelyek függetlenek a tudatunktól és külsők hozzá képest, hanem azért, mert metafizikus módon tagadta ezeknek a dolgoknak a megismerhetőségét. Erről az egyedül helyes álláspontról bírálta Kantot Marx, Engels és Lenin.

A kanti filozófia szubjektív idealista értelmezésének talaján jöttek létre a szociáldemokrata újkantiánusoknak az „etikai szocializmusról” szóló elméletei, amelyek a szocializmus megvalósulását az erkölcsi eszmény területére, a végtelen etikai fejlődés elérhetetlen messzeségébe helyezték. Ezeknek az elméleteknek a szerzői (Eduard Bernstein stb.) azt állították, hogy a munkásmozgalomban nem a cél a fontos – a szocializmus –, hanem a cél felé tartó, lényegében végtelen mozgás, amely sohasem eredményezi a cél elérését. Kant jóval magasabban állt e folytatóinál és magyarázóinál. Amikor „a jóakarat *valóráváltását*, a jóakarat és az egyének szükségletei és törekvései közötti harmóniát a *túlvilágba* helyezte”⁴⁷, nem elégedett meg ezzel a megoldással, és nem vesztette el érdeklődését a társadalmi ellentmondások és megoldásuk iránt.

Kant nem hitte, hogy a társadalmi erők legyőzhetik a rosszat az empirikus világban, és elvetette a társadalmi viszonyok forradalmi átalakításának eszközeit, nem tagadta azonban, hogy reális lehetőségek vannak a viszonyok megjavítására.

Minden elvi fogatékossága és ellentmondása ellenére a kanti filozófia megtermékenyítette a német gondolkodást. Kant a tárgyi megismerés tudati feltételeire helyezte a vizsgálódás súlypontját, s ez az újszerű kérdésfeltevés szükségessé tette számára a megismerés alapvető formáinak és kategóriáinak kutatását.

E kutatások eredményeképpen a filozófus megalkotta elméletét a kategóriákról és összefüggésük formáiról; az ő elgondolásait fejlesztették azután tovább és dolgozták át gyökeresen a nyomába lépő idealisták – Fichte, Schelling, Hegel – az idealista dialektika elméletévé. Kanttól eltérően, az említett gondolkodók ismét elsősorban lét-

⁴⁷ *Marx–Engels*: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 179. old.

elméletként kezelik az idealizmust, és ezen az alapon fejtik ki a megismerés dialektikus módszeréről szóló tanaikat. Elméleti kiindulópontjuk az a törekvés, hogy kijavítsák, tökéletesítsék és leküzdjék Kant tanítását.

Kant nélkül nem lett volna sem Fichte, sem Schelling, sőt Hegel sem.

A marxizmus megalapítói mindig elismerték és hangsúlyozták Kant jelentőségét, amely abban áll, hogy ő volt az első klasszikusa a XVIII. század végén és a XIX. század elején virágzó német idealizmusnak. Engels nemcsak nagyra értékelte Kant kozmológiai és geofizikai eszméit, hanem Németország legnagyobb gondolkodóinak sorába helyezte a filozófust.

Engels szerint Kant azokhoz a német gondolkodókhoz tartozik, akikre – csakúgy, mint a francia utópista szocialistákra – a német kommunisták saját elméleti leszármazásukat visszavezetik, még hozzá jogos büszkeséggel. „Amikor a német burzsoázia iskolamesterei a nagy német filozófusoknak s az általuk hordozott dialektikának az emlékét is belefullasztották a sivár eklekticizmus posványába, olyanynyra, hogy kénytelenek vagyunk a modern természettudományt tanúnak hívni a dialektikának a valóságban való igazolására – mi, német szocialisták, büszkéek vagyunk rá, hogy nemcsak Saint-Simon-tól, Fourier-től és Owentól származunk, hanem Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is” – írta Engels 1882-ben.⁴⁸

*

Az előző oldalakon áttekintettük Kant tudományos és filozófiai tevékenységének összes fontos fejlődési szakaszait. Ez a tevékenység, bármily sokrétű és széles körű volt is, természettudományos és filozófiai vonatkozásban egyaránt két világosan elhatárolódó korszakra oszlik. A korszakok közötti különbség nem merül ki abban, hogy

⁴⁸ Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Előszó az első (német) kiadáshoz. MEM 19. köt. Bp. 1969. 183. old.

túlnyomórészt megváltozik Kant műveinek *tematikája*: változások mutatkoznak a témák feldolgozásának *módszerében* is.

Kant mindkét korszakban a természettudomány és a filozófia legfőbb kérdéseit vizsgálja. A természettudományban a fizika, a kozmológia és a kozmogónia kérdéseiről van szó, a filozófiában pedig azokról a kérdésekről, amelyeket a XVIII. században metafizikainak neveztek: mindenekelőtt az istenbizonyítékok lehetőségének, a halhatatlanságnak, a szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdéséről. Ezeknek a problémáknak az összessége alkotta a „metafizika” nevet viselő tudományt. Általános volt az a feltevés, hogy ilyen tudomány nemcsak létezik, hanem a legelőkelőbb helyet foglalja el a filozófiai diszciplínák rendszerében. A neki tulajdonított jelentőségnek megfelelően, a filozófiai karokon három tanszék működött: a „racionális pszichológia”, a „racionális kozmológia” és a „racionális teológia” tanszéke. A „racionális” elnevezés a Wolff-féle filozófiai iskolától származott, és arra utalt, hogy mindhárom diszciplína filozófiai jellegű, nem a teológia, hanem a filozófia területére tartozik, mégpedig annak a filozófiának a hatáskörébe, amely az észre (ratio) és nem a tapasztalatra támaszkodik, azaz szigorúan észszerű eljárással tudja bizonyítani a tartalmát alkotó igazságok hitelességét.

Tevékenységének első korszakában Kant, a Wolff-iskolához tartozó összes tanáraihoz és elődeihez hasonlóan, nem vonta kétségbe sem ezeknek a tudományoknak a létezését, sem pedig azt, hogy hitelességük megtámadhatatlan. Ő maga is sokat fáradozott e hitelesség megerősítésén, megalapozásán. A fiatal Kant a Wolff-iskola metafizikusa volt. Mint később írja, „dogmatikus álomban” szunnyadt. „Dogmatizmuson” azt értette, hogy akkoriban még nem támasztott kétségeket a metafizika mint „racionális” filozófiai diszciplína felépítésének és megalapozásának lehetőségével szemben. Kant távol állt attól, hogy szkeptikus hitelenséggel ítélje meg az ész képességeit. Miután bátran próbára tette ezeket a képességeket a természettudomány talaján, megkísérelve nemcsak a kozmológiai, hanem a koz-

mogóniai probléma megoldását is, merészen nekikezdett a *metafizikai* probléma megoldásának.

Ekkor történt azonban az az esemény, amely gyökeresen megváltoztatta filozofálásának jellegét. Kant elolvasta *Hume*-ot – ez okozta gondolkodásában a fordulatot. Saját kifejezése szerint Hume ébresztette őt fel dogmatikus álmából, kételyt támasztva benne annak az útnak a helyességével szemben, amelyen addig haladt, abban a hiszemben, hogy megoldást talál a számára legnagyobb jelentőséggel bíró metafizikai problémára.

Igaz, hogy Locke már Hume fellépése előtt kétségbe vonta az elterjedt metafizikai módszer előnyeit. Híres beszámolójában, ahol elbeszéli, hogy miképpen határozta el az *Értekezés az emberi értelemről* című munkájának megírását, a következőket közli: abból a hirtelen támadt elgondolásából indult ki, hogy filozófus és tudós barátaival folytatott vitái azért terméketlenek, mert mindannyian metafizikai problémákra keresték a választ, holott azt kellett volna előbb megvizsgálniok, hogy értelmünk egyáltalán mennyire képes ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására.

Locke azonban, amikor kételyeit megfogalmazta, és megírta terjedelmes ismeretelméleti tanulmányát, nem bontakoztatta ki a dogmatizmus kritikáját. Ezt a feladatot Hume végezte el, majd az ő nyomában Kant. A német filozófus számára annyira fontos volt ez a kritika, hogy a filozófia egész problémakörének későbbi kanti feldolgozása – mind az ismeretelméletben, mind az etikában, a célszerűségről szóló tanításban és az esztétikában – voltaképpen az emberi megismerés forrásainak és – ami a legfontosabb – határainak vizsgálatán alapult. Ezért kapta a „kritikai” elnevezést Kant filozófiai fejlődésének a Hume-mal való megismerkedés utáni szakasza, és általában a kanti filozófia. Már maga Kant is szívesen nevezte idealizmusát „kritikainak”.

Az eddigiekben előzetes és ezért viszonylag szűk jellemzést adtunk erről az idealizmusról. A következő fejezetekben részletesebben elemezzük a kanti filozófia fő területeit.

MÁSODIK FEJEZET

KOZMOLÓGIA ÉS KOZMOGÓNIA

1. § KANT KOZMOLÓGIÁJÁNAK ÉS KOZMOGÓNIÁJÁNAK KÖZVETLEN ELŐFUTÁRAI

A Galilei munkásságával kezdődő folyamatot, amely a csillagászatot a világ geometriai felépítését magyarázó tudományból a világ valódi fizikájává változtatta, Isaac Newton fejlesztette magas elméleti szintre, teljesen új, csodálatosan pontos és igaz, egyetemes módszert alkalmazva az égitestek valamennyi mozgásának és összefüggésének kutatásában.

De még mielőtt Newton kimunkálta volna az égi mechanika alapjait, történt már kísérlet a kozmogóniában és a kozmológiában a világ szerkezetének és mai állapotának, valamint eredetének és fejlődésének szigorúan mechanisztikus magyarázatára.

Ez a kísérlet Descartes nevéhez fűződik. Igaz, hogy Descartes kozmológiája és kozmogóniája kissé megkésve fejtette ki hatását. Ennek először is az az oka, hogy a francia filozófus nem használta fel Galilei fizikájának eredményeit és Kepler felismeréseit, másodszor pedig az, hogy Descartes elmélete csak megszületése után hosszú idővel került nyilvánosságra, s akkor is csak a vallást szem előtt tartó kompromisszumos fogalmazásban. Newton munkáinak megjelenésekor ez az elmélet tudományos szempontból már jórészt elavult. Ám ezektől a lényeges fogyatékoktól eltekintve, Descartes Galileit, sőt Newtont is felülmúlta a természetes világfejlődés gondolatának kidolgozásában. Ennek a gondolatnak a jelentőségét nehéz volna túlbecsülni. Amíg a természettudományos módszer a Világegyetem jelenlegi álla-

potának magyarázatára szorítkozott, szó sem lehetett a tudománynak a vallástól való függetlenítéséről. Valójában ez a folyamat csak akkor ment végbe, amikor a természettudományos módszert kiterjesztették a szervesetlen világ fejlődésének kérdéseire. Az emancipációs folyamatban kimagasló része volt Descartes-nak. A természettudományos kozmológiát Descartes természettudományos kozmogóniává változtatta, amelyben nincsenek többé természetfölötti mozzanatok és tényezők. A francia filozófus szakított a bibliai kozmogóniával, a hatnapos világteremtés mítoszával; istent meghagyta ugyan az anyag teremtetőjének, de nem a Világegyetem alkotójának.

Descartes kozmogóniájának, minden hibája és fogyatékkossága ellenére, a csillagászat speciális területén is volt egy értékes tulajdonsága. A descartes-i kozmogónia, amely a filozófus örvényelméletére épült, a Naprendszer jelenlegi szerkezetét – a Nap központi helyét, a bolygók Nap körüli forgását az ekliptika síkjához közeli síkokon, a Nap, a bolygók és holdjaik forgását tengelyük körül stb. – olyan anyagi részecskék mozgásával magyarázta, amelyek valamikor a jelenlegi Naprendszer helyén jöttek létre. Más szóval, Descartes nem folyamodott természetfölötti erők beavatkozásához, amikor magyarázta a nagybolygók kettős forgását: a napi tengelyforgást és az éves keringést a Nap körül.

Descartes kozmogóniai hipotézise a legszorosabb kapcsolatban volt a filozófus anyagelméletével, korpuszkula-fizikájával, a matéria legkisebb elemeinek tulajdonságairól szóló tanításával. A kozmogóniának a legmodernebb atomfizikára támaszkodó mai művelői természetesen egészen más elképzeléseket alkotnak az anyag elemeinek felépítéséről és tulajdonságairól. Descartes azonban elsőként vetette fel az újkorban azt a gondolatot, hogy az égitestek fizikai természetét, valamint kialakulásuk és fejlődésük feltételeit összefüggésbe kell hozni az anyag elemeinek tulajdonságaival; hogy a kozmológia – a makrokozmosz fizikája – elképzelhetetlen a mikrokozmosz fizikája nélkül.

Descartes kozmogóniájának többi része inkább a természetfilozófiához tartozik, mint a fizika és a csillagászat tudományához. A Világegyetem Descartes szerint örvényekből áll, vagyis olyan kor-

puszkula-áramlásokból, amelyeknek mindegyikéből a miénkhez hasonló naprendszer fejlődik. A Nap a tűzanyag-részecskék örvényének középpontjában összetömörült magból keletkezett. Azokból a deformált tűzrészecskékből pedig, amelyek az örvény belsejébe hatolva szilárd tömörüléseket alkottak, foltok támadtak a Nap felszínén; örvényekből keletkeztek a bolygók is, többek közt a Föld, valamint az üstökösök. A bolygók szilárd testek, amelyeket az örvény teljesen magával ragad és forgásra kényszerít. Minden bolygó olyan test, amely egy örvény teljes megszilárdulása útján keletkezett, ezért megtartja a korábbi örvény tengely körüli forgását. Egyúttal azonban, minthogy az örvénylelés magával ragadja, együtt mozog az örvény részecskéivel annak középpontja, vagyis a Nap körül. Így jöttek létre a Jupiter mellékbolygói és a Föld mellékbolygója, a Hold.

Descartes kozmológiája és kozmogóniája, bár szélsőségesen mechanista volt, és nélkülözte a matematikai megalapozást, haladást jelentett a tudományban és a filozófiában, s fölöttébb ellenséges fogadtatásra talált mind a teológusok, mind a skolasztikus filozófusok részéről. Az egyetemekre csak hosszas és makacs harc után hatolt be, amikor már meglehetősen eljárt fölötte az idő, mert létezett már – a skolasztikus fakultások falain kívül – a Galilei, Kepler és Huygens műveire támaszkodó newtoni égi mechanika.

1.1. NEWTON KOZMOLÓGIÁJA

Milyen elméleti ismeretekre támaszkodott közvetlenül Newton? Nemcsak a testek tehetetlenségének Galilei-féle megfogalmazására és a bolygómozgás Kepler megfogalmazta törvényeire, hanem a centripetális erő létrejöttére is, amelynek felismerése Huygens nevéhez fűződik. Ez adta Newtonnak a kulcsot annak magyarázatához, hogy miképpen alakulhatott ki a bolygók elliptikus pályája. Newton arra a következtetésre jutott, hogy az elliptikus mozgás megokolásához elegendő, ha feltételezzük egy ugyanolyan erőnek a létezését, mint amilyen a huygenszi centripetális erő. Ez az erő alakítja át a bolygóknak a te-

hetetlenségből következő egyenes vonalú útját görbe vonalúvá, elliptikussá.

Az elliptikus mozgás példája Newton számára a Hold mozgása a Föld körül. Newton zsenialitása abban mutatkozott meg, hogy eszébe ötlött: vajon a centripetális erő, amely nem engedi a Holdat a tehetetlenségnek megfelelő egyenes vonalban eltávolodni a Földtől, nem ugyanaz-e, mint ami minden földobott vagy támasztékát veszített testet arra kényszerít, hogy a Föld középpontjának irányába induljon el. De ha így van, ha a Föld vonzása olyan távolságra is hat, mint a Föld-Hold távolság, akkor okunk van azt gondolni, hogy ilyen hatást minden test kifejt minden más testre, bármilyen távol legyenek is egymástól. E törvény egyetemes érvényét olyan fontos tény támasztotta alá, mint a Kepler-törvények érvényessége a Naprendszer valamennyi bolygójának mozgására. A Kepler-törvényeket – mint Newton bebizonyította – levezethetjük az egyetemes tömegvonzás törvényéből; e törvény szerint két tömegpont olyan erővel vonzza egymást, amely egyenesen arányos tömegük nagyságával és fordítva arányos a közöttük levő távolság négyzetével.

Az egyetemes tömegvonzás törvénye, amelyet Newton *A természet-filozófia matematikai alapelvei* című művében (1687) fejtett ki, az égitestek mechanikájának alapjává lett.

E törvény felfedezése számtalan következménnyel járt, lehetővé tette egy sereg korábban megoldhatatlannak látszó kérdés és feladat megfejtését. A newtoni törvény alapján határozták meg a Nap és a bolygók egymáshoz viszonyított tömegét, sűrűségüket, valamint annak az útnak a hosszát, amelyet a felszínükre szabadon eső testek tesznek meg az esés első másodpercében. Magyarozatot kapott az is, mi okozza a Jupiter és a Föld lapultságát a sarkokon; kiderült továbbá, hogy a tengeri és óceáni árapály-jelenséget a Holdnak és a Napnak a Földre kifejtett együttes hatása idézi elő. Első ízben sikerült tisztázni a Hold mozgásában észlelhető sok fontos egyenlőtlenséget, amelyet részben már az ókoriak is felismertek, de megmagyarázni nem tudtak: az evekciót, a librációt és az évi egyenletet. Most kapott először magyarozatot a precesszió, amelyet már Hipparkhosz felfede-

zett: ez a jelenség annak a gravitációs hatásnak a következménye, amelyet a Nap és a Hold gyakorol a sarkain enyhén belapult, s ezért a két említett égitest hatásának nem minden pontjában egyformán kitett Földre. Az egyetemes tömegvonzás törvényének az üstökösök Nap körüli mozgására való alkalmazása megvetette az üstököspályák elméletének alapját, s lehetővé tette a Föld és a Nap közelében történő felbukkanásuk előzetes kiszámítását.

Az új csillagászati világlkép filozófiai általánosításának szintje azonban nem felelt meg azoknak a hatalmas sikereknek, amelyeket az égitestek mechanikája terén ért el Kepler és Newton. „Kopernikusz az időszak kezdetén hadat üzent a teológiának; Newton az isteni első lökés posztulátumával zárja le az időszakot” – írta Engels.¹ Newton, aki a kozmogóniában messze elmaradt saját kozmológiai eredményeitől, úgy vélte, hogy az égitestek mechanikája önmagában, az isteni teremtés és beavatkozás feltevése nélkül, nem tudja megmagyarázni a mai világrend létrejöttéhez vezető folyamatot. A gravitáció törvénye megvilágítja a bolygók és üstökösök megfigyelt mozgását „fajtájuk és helyzetük szerint állandó” pályákon², de ezeknek a stabil mozgásoknak a létrejöttét a mechanika nem tudja megvilágítani. Newton lehetetlennek tartja annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy miért különbözik a bolygók csaknem kör alakú mozgása³ az erősen megnyújtott ellipsziseket, sőt parabolákat és hiperbolákat leíró üstökösök „igen excentrikus” mozgásától⁴. Ezt az eltérést, továbbá a Nap, a bolygók és az üstökösök egyetlen szabályos rendszerré való „rendkívül elegáns” egyesülését Newton egy „Legfelsőbb Racionális Erőnek” tulajdonította.

A csillagok közötti óriási és akkoriban megmérhetetlen távolságok Newton szerint világosan bizonyítják az isteni erő beavatkozását,

¹ Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Id. kiad. 329. old.

² I. Newton: A természetfilozófia matematikai alapjai. Kriterion, Bukarest 1978. 89. old.

³ Jelenleg több mint 1500 kisbolygót (aszteroidot) ismerünk, ezek gyakran mozognak elnyújtott ellipszis-pályán. Az első aszteroidot 1801-ben fedezték fel.

⁴ I. Newton: A természetfilozófia matematikai alapelvei. Id. kiad. 89. old.

amelynek az a célja, hogy „a mozdulatlan csillagrendszerek ne zuhanjanak vonzásuk következtében egymásba”⁵.

Newton szerint a mechanika a bolygómozgás sajátosságait sem tudja minden vonatkozásban megvilágítani. A tömegvonzás törvénye magyarázatot ad a bolygómozgás zavaraira, a bolygók centripetális gyorsulására, amelynek következtében a bolygók a Nap felé „zuhannak”, de nem tudja megmagyarázni, honnan ered az a mozgásuk, amely pályájuk érintője mentén igyekszik őket eltávolítani a Naptól. Ez a mozgás eredményezi, a centripetális mozgással összeadódva, a bolygók orbitális mozgását a Nap körül.

2. § KANT KOZMOGÓNIÁJA

Kant éppen arról a pontról indítja el kozmogóniai hipotézisét, ahol Newton visszariad saját tudományos merészségétől, és a vallás meddő talajára téved. Kant határozottan elutasítja azokat az elképzeléseket, amelyek Newtont eltántorították a Naprendszer eredetének tudományos vizsgálatától. A német filozófus szerint az a csodálatos egység, amelyet éppen Newton figyelt meg a Naprendszer felépítésében, a rendszert alkotó testek egységes eredetéről tanúskodik. A Newton szemében leküzdhetetlennek látszó nehézségeken Kant a fejlődéselmélet álláspontjáról igyekszik felülkerekedni. Úgy véli, hogy a bolygók mozgásában kimutatható tangenciális alkotóelemek származása csupán addig érthetetlen, amíg a Naprendszert változhatatlannak tartjuk. Tegyük fel azonban, hogy a bolygóközi térségeket valaha, nagyon távoli időkben olyan rendkívül ritka anyag töltötte ki, amely kicsiny részecskék formájában volt jelen, s ezek nagy területen szóródtak szét. E feltevés alapján – állítja Kant – elég az anyagnak néhány fizikai tulajdonságát és a mechanika törvényeit számbavenni ahhoz, hogy istenre való hivatkozás nélkül megmagyarázzuk, hogyan alakult ki ebből a materiából a mi Naprendszerünk, jelenleg megfigyelhető ösz-

⁵ Uo.

szes sajátosságaival együtt. Ilyen értelemben mondja Kant: „*Adjatok nekem pusztá anyagot, s világot építék belőle nektek.*”⁶

A Naprendszer kialakulásának megvilágítása céljából Kant felteszi, hogy a szétszórt kicsiny részecskéknek nemcsak vonzóerejük volt (ezt már az egyetemes tömegvonzás törvénye is megállapította), hanem taszítóerejük is (a gázokhoz és a gőzökhöz hasonlóan), feltételezi továbbá, hogy a részecskék különböző sűrűségűek. Ez az utóbbi körülmény eredményezte a hipotézis értelmében azokat a sűrűsödéseket, amelyek a könnyebb elemek vonzási központjaivá lettek, egyúttal pedig a még sűrűbb koncentrációk felé gravitáltak. Ennek a folyamatnak azonban nem az lett a következménye, hogy az anyag-tömeg egyetlen helyre halmozódott és tökéletes egyensúlyba került volna. A taszítóerő folytán – amely szembeszegül a vonzóerővel – az örök nyugalom lehetetlen: ezeknek az erőknek a harca utat nyit a világ huzamos fejlődéséhez.

Magát a fejlődést Kant teljesen mechanikusnak képzelte.

A sűrűsödés középpontja felé zuhanó részecskék függőleges mozgásai (a szomszédos elemek taszítóerőinek ellenhatása nyomán) a középpont körüli örvénymozgásokká alakultak; közben az ütközések miatt nagyszámú részecske lendületet veszített, és a központi anyag-csomóba hullott, növelve ennek tömegét és megerősítve forgását. Ezzel egyidejűleg a központi gömböt felhevítette a kívülről szakadatlanul özönlő, forgó anyagtömegek súrlódása. Így keletkezett a Nap. Hogyan jöttek létre mármost a bolygók és holdjaik?

Kant ismét az egyetemes tömegvonzás törvényéből indul ki.

A Nap körül keringő részecskék számtalan ütközésének hatására, valamint annak következtében, hogy ezek az örvénymozgások kölcsönösen korlátozzák egymást, a fejlődés bizonyos pillanatában bekövetkezett a legkisebb kölcsönhatás állapota. Azok a részecskék, amelyek nem hullottak a Napba, közös centrumú körpályákon keringeni kezdtek a Nap tengelye körül, vele azonos irányban. A részecskéknek ez a mozgása azonban (az úgynevezett centrikus moz-

⁶ I. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Id. kiad. 44. old.

gás), amely a Nap vonzóerejének hatása alatt ment végbe, a mechanika törvényei szerint csak akkor lehetett állandó, ha a részecskék egy olyan síkban mozognak, amely a gravitációs központot, tehát a Nap középpontját is metszi. Ilyen sík a Nap egyenlítője megszabta sík. Ezért a részecskékben olyan tendencia alakult ki, hogy az e síkhoz közeli térségben koncentrálódjanak. A Napot ily módon nem a részecskék gömbje vette körül, hanem egy olyan réteges alakzat, amely formáját tekintve övre vagy gyűrűre emlékeztet, s ebben mozgott a részecskék centrálisan és azonos irányban.

A keringő elemeknek ebben a gyűrű alakú rétegében – az alkotóelemek eltérő sűrűsége miatt – új, másodlagos vonzási központoknak is létre kellett jönniök, e központok hatóterében pedig további sűrűsödések jöttek létre. Végül, miután elég hosszú idő telt el, kitisztult a Nap körüli térség, amelyet egykor teljesen elfoglalt a diffúz anyag, most viszont annak különféle sűrűsödéseiből kialakultak a bolygók.

Elvileg ugyanilyen módon jöttek létre a bolygók holdjai is, azzal a különbséggel, hogy a másodlagos központ szerepét ebben az esetben már maguk a bolygók játszották.

A tudományos kozmogónia – mint Kant helyesen gondolta – nem elégedhet meg azzal, hogy csupán a Naprendszer kialakulási folyamataival kapcsolatban ad fizikai magyarázatot. A kanti hipotézis igyekezett magyarázatot adni a Naprendszer mechanizmusának bizonyos, akkoriban is feltételezett törvényszerűségeire, nevezetesen a következő jelenségekre:

1. A bolygópályáknak a körtől való – bár csekély – eltérése (a pályák elliptikussága), amely annál észrevehetőbb, minél messzebb van a bolygó a Naptól.⁷

2. Néhány eltérő momentum a bolygók pályasíkjainál és e síkoknak a Nap-egyenlítő síkjával való nem-egybeesése.

⁷ Az Uranusz és a Neptunusz felfedezése nem erősítette meg ezt a feltételezett kanti törvényszerűséget, amely már akkor is ellentmondásban volt a Merkúr és a Mars pályájának jellegével.

3. A bolygók tömegének és térfogatának fordított aránya a Naptól való távolságuk függvényében.⁸

4. A bolygók holdjainak nem azonos száma.

5. A Szaturnusz gyűrűi.

A pályák elliptikus alakját Kant azzal magyarázza, hogy a bolygók gömbbé alakulásakor olyan részecskék tömörültek, amelyek különböző távolságra voltak a Naptól, ezért a sebességük is különböző volt.⁹ A leendő bolygó körmozgásához a Naptól való távolságnak megfelelő forgási sebességre volt szükség, következésképpen a különböző távolságból érkező részecskéknek ki kellett egészíteniök egymás sebességét a sűrűsödés adta naptávolsághoz szükséges mértékre. Mivel ez természetesen csak részlegesen történhetett meg, ezért összegződött Kant szerint a részecskék eredeti körmozgása a bolygók elliptikus mozgásává.

A bolygóknak a naptávolsággal együtt növekvő excentricitását (a Mars és a Merkúr kivételével) Kant szerint az magyarázza, hogy nyilván már a leendő bolygók alkotóelemeinek a mozgása is különbözött a körmozgástól, minthogy nagyon messze voltak a Naptól, és emiatt gyengébben hatott rájuk a Nap vonzóereje¹⁰.

Azt a tényt, hogy a bolygók pályasíkjai nem esnek teljesen egybe, és eltérnek a Nap-egyenlítő síkjától, Kant úgy okolta meg, hogy nagyon kevés a valószínűsége az összes bolygók *pontosan egy síkban* történő kialakulásának, habár (a fent említett okok miatt) éppen a Nap-egyenlítő síkjában való tömörülés általános tendenciájára vall a pályáknak ezzel a sikkal és egymással bezárt igen kicsiny hajlásszöge.

Mivel a bolygók gravitációs hatókörét a Nap gravitációs hatóköre korlátozza, és mivel a Nap vonzóerejének nagyságát Kant szerint a bolygók tömege és *térfogata* határozza meg, ezért a német filozófus

⁸ Később ez a feltételezett törvényszerűség sem igazolódott.

⁹ Kant feltevése szerint az egész ködfelhő szilárd test módjára keringett.

¹⁰ Logikusabb a fordítottja: a különböző mozgásokkal rendelkező részecskék egyesülésekor a különféleség csökken, a pályák átlagolódnak, és közelednek a körpályához (O. J. Smidt hipotézise szerint).

arra következtet, hogy a bolygók térfogatának és tömegének a Naptól való távolságuk arányában növekednie kell.

A Jupiter és a Szaturnusz alátámasztja ezt a tételt – e bolygók térfogata és tömege jelentősen fölülmúlja a belső bolygókét –, de cáfolja a Mars és a Föld térfogatának viszonya, mivel a Naptól számított sorrendben közvetlenül a Föld után következő Mars bolygó térfogata csak *egyhatoda* a Föld térfogatának. Kant következtetésével szemben állt a Szaturnusz és a Jupiter térfogatának viszonya is: a Naptól távolabbi Szaturnusznak kisebb a tömege, mint a Jupiteré. De ez az anomália is megoldható, véli Kant. Arról van szó – fejtegeti –, hogy a bolygók gravitációs hatókörét nemcsak a Nap korlátozza, hanem a szomszédos bolygók is kölcsönösen korlátozzák egymásét; az adott esetben a Mars és a Szaturnusz között elhelyezkedő Jupiter óriásbolygó fejt ki ilyen korlátozó hatást.

A mellékbolygók kialakulását Kant szerint az alábbi körülmények határozzák meg: a bolygó gravitációs hatókörének elég nagynak kell lennie, és tartalmaznia kell e mellékbolygók létrejöttéhez szükséges anyagot. Ezeknek a szükséges feltételeknek az egyenlőtlenségével okolja meg Kant, hogy a Földnek csupán egyetlen mellékbolygója keletkezett, a Hold, a nagybolygóknak viszont – a Jupiternek és a Szaturnusznak – több.

Ami a Szaturnusz csodálatraméltó gyűrűit illeti, ezek Kant szerint annak az anyagnak a maradványai, amelyből a bolygó kialakult. Kant egyébként elsőnek mondta ki azt a tételt, hogy a Szaturnusz gyűrűje valójában több, egymástól bizonyos távolságban elhelyezkedő gyűrűből áll. Feltevése később igazolódott.

Így tehát – vélte Kant – az általa javasolt kozmogóniai hipotézis nemcsak az elvek tekintetében valószínű, hanem ezenfelül arra is alkalmas, hogy magyarázatot adjon a Naprendszer megfigyelt szerkezetének számos sajátosságára. De Kant nem érte be ennyivel. Igyekezett megtalálni a Naprendszerhez tartozó égitestek jellemzőinek empirikus viszonyát. Úgy látta, hogy ezt a viszonyt az összes bolygók átlagos sűrűségének és a Nap átlagos sűrűségének azok az egymáshoz közeli értékei fejezik ki, amelyeket Buffon számításai eredményeztek

(640: 650). Kant saját hipotézise igazolásának tekintette ezt a viszonyt, úgy vélekedve róla, hogy a Nap és a bolygók genetikai kapcsolatáról tanúskodik. Az egybeesés valójában pusztán véletlen is lehet, és nincs értelme összehasonlítani a Nap jelenlegi átlagos sűrűségét a bolygókéval, mivel a bennük levő anyag a legkülönbözőbb fizikai állapotokban van.

Alapjait és legfontosabb következtetéseit illetően így fest Kant kozmogóniája. Ennek a hipotézisnek nagy jelentősége van a természet-tudomány és a filozófia fejlődésében. A XVII. és XVIII. században az a nézet uralkodott, hogy a nem-változó világegyetem isten műve. Kant ezzel szemben megalkotta a szervesen világ természetesen fejlődésének elméletét, és az isteni erő szerepét az őszanyag teremtményének szerepére korlátozta.

Mint korábban is említettük, a kanti kozmogónia nagy dialektika-történeti jelentőségére Engels mutatott rá: „Az első lökés kérdése kiküszöbölődött; a Föld és az egész Naprendszer úgy jelent meg, mint az idő folyamán *létrejött* valami.”¹¹ Engels lángeszűnek nevezi ezt a kanti felfedezést, és kifejti, hogy „Kant felfedezésében benne rejlett minden további haladás ugrópontja. Ha a Föld valamikor létrejött, akkor növényeinek és állatainak szintén valami létrejöttnek kellett lenniük, akkor a Földnek is szükségképpen története volt, nemcsak a térben egymás mellett, hanem az időben egymás után is.”¹²

Az *Anti-Dühring*ben hasonlóképpen értékeli Engels a kanti kozmogóniát. „Az összes mostani égitestek forgó ködtömegekből való keletkezésének kanti elmélete a legnagyobb haladás volt, amelyet a csillagászat Kopernikusz óta tett. Első ízben rendült meg az az elképzelés, mely szerint a természetnek nincs időbeli története. Addig az a vélemény uralkodott, hogy az égitestek kezdettől fogva ugyanazokon a pályákon mozognak, és ugyanabban az állapotban vannak... A természet szemlátomást állandó mozgásban van ugyan, de ez a

¹¹ Engels: A természet dialektikája. MEM 20. kót. Id. kiad. 330. old.

¹² Uo.

mozgás ugyanazoknak a folyamatoknak a szüntelen ismétlődéseként jelent meg. Ezen az elképzelésen, amely teljesen megfelelt a metafizikus gondolkodásmódnak, Kant ütötte az első rést, mégpedig oly tudományos módon, hogy az általa használt bizonyítékok legtöbbje mindmáig érvényben van.”¹³

Kant nem szorítkozott a Naprendszer vizsgálatára, hanem arra is kísérletet tett, hogy megértse és megmagyarázza a Naprendszer helyét a világegyetemben.

Ennek a kérdésfeltevésnek a termékenysége csak a következő évtizedekben mutatkozott meg teljes mértékben, amikor a megfigyelések nemcsak azt *bizonyították*, hogy a Naprendszer a mi Tejútrendszerünkhöz, vagy ahogy ma nevezzük, a Galaktikához tartozik (ez már a XVIII. század végén tisztázódott), hanem azt is, hogy Galaktikánkon kívül, tőle óriási távolságokban, számos hozzá hasonló galaxis létezik, s ezek összességükben egy magasabb nagyságrendű rendszert alkotnak.

Kant – Giordano Bruno nyomán – feltételezte, hogy a Nap a Tejút egyik csillaga. A csillagok összesűrűsödését a Tejút sávjában Kant részint a földi megfigyelő optikai helyzetével, részint magának a Tejútnak a szerkezetével magyarázta: mivel a Naprendszer *ugyanabban* a síkban van, amelyben a Tejút többi csillaga koncentrálódik, a Naprendszerből tekintve a csillagvilágnak gyenge fényű övként kell megjelennie, amely egy nagy körív mentén helyezkedik el. Ez a Tejút. Másodszor, Kant feltételezte, hogy még a Tejút sem a világegyetem határa. Már Maupertuis is felfigyelt néhány akkoriban ismert ellipszis alakú ködfoltra, és úgy vélte, hogy ezek a képződmények kolosszális méretű égitestek, amelyek a saját tengelyforgásuk következtében fellépő centrifugális erő hatására öltöttek ellipszis alakot. Maupertuis-vel ellentétben, Kant annak a feltevésnek adott hangot, hogy ezek a ködfoltok igen távoli tejutak, azaz rengeteg csillagból álló rendszerek. Kant szerint a tömegvonzás newtoni törvénye az összes galaxisok felépítésének közös mechanikai oka.

¹³ Engels: Anti-Dühring. MEM 20. köt. Id. kiad. 58. old.

Kant gondolata az egységes fizikai törvények alapján kialakult és fejlődő Nagy Világegyetem létezéséről rendkívül értékes tudományos felismerés volt. Mint csaknem minden zseniális eszmét, ezt a sejtést is úgyszólván egyidejűleg mondta ki több tudós Kant korában. Maga Kant Thomas Wright-ot ismerte el elődjének a Tejút felépítésére és a Nagy Világegyetemre vonatkozó elképzelések terén. Hat évvel a kanti kozmogónia megjelenése után Lambert Kantéhoz hasonló elgondolást tett közzé a növekvő bonyolultságú világegyetek létezéséről.

Kant azonban nemcsak e gondolat rendszeres kifejtésében múlja felül elődeit és kortársait, hanem mindenekelőtt abban, hogy a Nagy Világegyetem eszméjét összeköti a kozmogónia kérdéseivel, valamint a világok és világrendszerek mozgásait irányító dinamikus erők egységének hipotézisével.

Kant kozmogóniájához szorosan kapcsolódik a filozófus egy évvel korábban írott műve a dagáltságúrlódásról: *Annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy a Föld, saját tengelye körüli forgásában, amelynek a nappal és az éjszaka váltakozása köszönhető, elszenvedett-e egynémely változást keletkezésének ideje óta...* („Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung sein den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe...” – 1754). Ez a dolgot – kis terjedelme ellenére – eszmeileg és következtetéseit illetően nemcsak annak a kérdésnek a megoldása szempontjából bizonyult hasznosnak, amellyel közvetlenül foglalkozott, hanem a jelentőségükre nézve jóval szélesebb körű kozmogóniai problémák szempontjából is.

Az értekezés tartalma a következő. A napi forgás változása, amelyről szó van, csak a forgás *sebesség* változása lehet, mégpedig csak *lassulás*, mivel a gyorsulás elképzelhetetlen. Minthogy azonban a bolygóközi tér üres, a forgás lassulásának csak egyetlen oka lehet: a Nap és a Hold együttes gravitációs hatása.

A Hold gravitációs hatása arra kényszeríti a földfelszín jó részét beborító óceán folyékony részecskéit, hogy kissé fölemelkedjenek. A vízfészecskék a Föld összes olyan pontjain megemelkednek, ame-

lyek az adott pillanatban szemközt vannak a Holddal, mind a Földnek a Hold felé néző félgömbjén, mind pedig az ellenkező félgömbön. Ennek a kölcsönhatásnak az eredménye a napi kétszeres árapály. A jelenséget még Newton okolta meg.

De Kant messzebb megy. Így okoskodik: mivel a földfelszínnek a Hold alá eső pontjait magával ragadja a Föld napi forgása, állandó *dagályhullám* keletkezik a Föld forgásával *ellentétes* irányban. Ez a hullám szükségképpen fékezi a Föld napi forgását. Ennek a fékező hatásnak az értéke jelentéktelen ugyan, de a lassulás ősrégi jelenség, azaz szakadatlanul növekszik, és nem egyenlítődik ki, s így fontos következményekkel jár. Jelenleg a Hold mindig ugyanazt a félgömbjét fordítja a Föld felé. Ennek az az oka, hogy tengelyforgásának mai ideje megegyezik a Föld körüli keringésének idejével. A Hold napi és orbitális mozgásának periódusa azonban nem volt mindig egyenlő. Lehetséges, hogy a Hold napi forgásának sebessége valaha jóval nagyobb volt, de a Föld gravitációs hatásán alapuló dagálysúrlódás mintegy lefékezte a Hold forgását, míg tengelyforgásának ideje egyenlővé nem vált a Föld körüli keringésének időtartamával.

Kantnak a dagálysúrlódásról szóló írása azt a filozófiai következtetést vonta maga után, hogy az égitestek, például a Föld–Hold rendszer, nem egyszerre keletkeztek, hanem egy fejlődési *follyamat* során. A tömegvonzás törvényének egyetemessége és a dagálysúrlódás jelenségei általános kozmogóniai jelentőséggel ruházták fel ezt a gondolatot. A Földet illetően pedig Kant műve többek közt a dagálysúrlódás távoli következményére utalt. A filozófus ugyanis megjósolta – mégpedig elsőként –, hogy a Föld napi forgását lassító dagálysúrlódás csak akkor szűnik meg, amikor a Föld felszíne nyugalmi állapotba kerül a Holdhoz képest, vagyis amikor a Föld ugyanabban az időpontban kezdi meg a forgást saját tengelye körül, amikor a Hold fordulatot tesz a Föld körül, amikor tehát a Föld mindig ugyanazzal az oldalával fordul majd a Hold felé.

E hipotézisek történelmi termékenységére, Kant kozmogóniai munkáinak sok lényeges fogyatékosága volt, filozófiai és természettudományos vonatkozásban egyaránt. Megmutatkoznak már

bennük Kant világnézetének azok a vonásai, amelyek nem a filozófus erejét fejezték ki, hanem felemásságát, következtelenségét, materialista és evolucionista nézeteinek elégtelenségét.

Mint a korábbiakban már említettük, Kantnak az volt a legfontosabb elvi előrelépése Newtonhoz képest, hogy kitágította a természettudományos kutatás területét, kiterjesztette a vizsgálódást a szervesen világ *keletkezésének és fejlődésének* kérdéseire.

Kant azonban nem érvényesítette teljesen következetesen gondolkodásának ezt a tendenciáját. Miközben kiterjesztette a természettudományos kutatás területét, fenntartotta azokat a határokat, amelyeket a vizsgálódásnak szerinte nincs joga átlépnie. Ilyen határnak tartja Kant azt a kérdést, hogy miképpen kezdődött el a világ természetes fejlődése. Még az ég természettörténetének is megvan a maga határa – véli –, amelyen túl a fizikai magyarázat tehetetlen. A Világegyetem mai állapotát a szétszórt, ködszerű anyag kaotikus állapotaig vezeti vissza, és kijelenti, hogy ezt a diffúz anyagot nem szabad a világ ősokával azonosítani. Kant szerint szoros értelemben csak isten lehet ez az első ok. Sem az anyag maga, sem pedig az az ok, amely lehetővé tette a természetnek, hogy önállóan, saját belső törvényei szerint bontakozzék ki a káoszból, nem fogható fel a puszta mechanikai feltételek alapján. A mechanikai törvények *benne foglaltatnak* az anyagban, de *nem következnek* belőle, és a világ oka nem az anyag, hanem isten. Kant tehát fenntartja isten és a világ dualizmusát, ha kissé elködösített formában is. A teremtés aktusát különválasztja a természetes fejlődés folyamatától, korlátozva, de nem tagadva a természetfölötti beavatkozást; istent nem ismeri el a világ közvetlen építőjének, de megőrzi mint a világrend legfelsőbb okát.

Kant alapvető mechanikai hibája abban a feltevésben rejlik, hogy a Nap vonzási tartományában levő gáz- és porfelhő Nap körüli forgó mozgásra tehetett szert. A tudományos fejlődés bebizonyította ennek az előfeltevésnek a tarthatatlanságát. Laplace, aki röviddel Kant után tette közzé híres kozmogóniai hipotézisét (1796) – amelyet a kortársak megcsodáltak tudományos szigorral és teljességgel párosuló

kecses egyszerűségéért –, maga is rákényszerült, hogy a már forgásban levő anyagfelhőt tekintse kiindulópontnak.

Később az is bebizonyosodott, hogy a rendkívül diffúz forgó felhő nem sűrűsödhetett bolygó-csomókká, ahogyan Kant, majd kissé másképpen Laplace is feltételezte: az anyag ilyen körülmények között szétszóródott volna a térben.

Kant hipotézise (akárcsak Laplace-é) egy további igen fontos, de csak a XX. század elején észlelt törvényszerűséggel is ellentmondásban volt: az impulzusnyomatéknak (a tömegpont impulzusának és a forgási középponttól mért rádiuszvektorának szorzata) a Naprendszerben való megoszlásával. A Naprendszerbeli bolygók egy tonnányi anyagára átlagosan több tízezerszer nagyobb impulzusnyomaték jut, mint a Napnak ugyanilyen tömegére. Az impulzusnyomaték kérdése a későbbi időkben is nem egy kozmogóniai hipotézis botrányköve volt (lásd Faye hipotézisét a XIX. század 70-es éveiben, Moulton és Chamberlin hipotézisét a XIX–XX. században, Jeansét 1919-ben). Bizonyos megoldást talált erre a kérdésre a szovjet matematikus és geofizikus, O. J. Smidt kozmogóniai hipotézise, amely 1944-ben született, és a legteljesebben világítja meg egyetlen nézőpontból a Naprendszer felépítésének sok lényeges sajátosságát.

Ezek tehát Kant kozmogóniai hipotézisének legfőbb fogyatékoságai.

A kanti hipotézis rendkívül értékes, mivel a fejlődésszeme alapján közelítette meg a természetet. Kant tudományos hibáit nem szabad túlságos szigorral megítélnünk: a kozmogóniai probléma valójában mérhetetlenül nehezebbnek és bonyolultabbnak bizonyult, mint amilyennek Kant idejében látszott. Részkérdéseinek valamennyire is elfogadható megoldásához nemcsak a matematikai módszerek és a mechanika erőteljes fejlődése szükséges, hanem számos más tudományé is, elsősorban az elméleti és a kísérleti fizikáé, a geológiáé és a kémiáé. A kozmogóniai kérdések megoldása új, komplex kutatási módszereket igényel, mivel a Naprendszer kozmogóniája szorosan összefügg mind a Föld, mind pedig a Galaktikánkhoz tartozó csillagok fejlődéstörténetével,

HARMADIK FEJÉZET

A METAFIZIKA PROBLÉMÁJA

A *dialektika* mint a gondolkodás módszere, mint a filozófiai megismerés útja, ellentétes a *metafizikával*, az elvont szemléletmóddal. Hegel elsőként ruházta fel a „metafizika” fogalmát ezzel az új, *módszertani* tartalommal, és vezette be a filozófiai nyelvbe mint az említett ellentét tagját.

E kifejezés korábbi jelentése a régi „ontológiával” vagy „első filozófiával” volt azonos. A jelentésváltozásra az összes korábbi metafizikai rendszerek teljes összeomlása, sőt pusztulása adott alkalmat. „Azt, amit ez időszak előtt metafizikának neveztek – írta Hegel *A logika tudománya* első kiadásának előszavában –, úgyszólván gyökerestől-tövestől kiirtották; eltűnt a tudományok sorából.”¹ Hegel, aki meg volt győződve arról, hogy a régi metafizika összeomlását a módszer, a szemléletmód fogyatékosága okozta, a kifejezés jelentését áthelyezte a filozofálás *tárgyáról* a filozófia *módszerére*. Így keletkezett a metafizika és a dialektika szembenállása, módszertani *ellentéte*. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Hegel, amikor ezt a kifejezést új jelentéssel ruházta fel, megtartotta egyúttal a korábbi jelentést is, és a „metafizika” terminust a „valóban spekulatív”, azaz a tulajdonképpen – dialektikus – rendszer értelmében használta. Ezt a kétféle jelentést Hegel sohasem keveri össze, mert ha a „metafizika” ki-

¹ Hegel: *A logika tudománya*. I. rész. Bp. 1957. 1. old.

fejezést módszertani tartalommal használja, rendszerint a „korábbi”, a „régí” metafizikáról beszél. Ha viszont a lételvek legmagasabb filozófiai tudományának jelölésére alkalmazza e terminust, a „spekulatív filozófia” kifejezéssel él. Hegel terminológiai újítását a marxizmus is átvette, tartósan beépítve filozófiájába a metafizika és a dialektika ellentétét. Engelsszel folytatott levelezésében Labriola kifogásolta a „metafizika” terminus jelentésváltozását, attól tartva, hogy ez majd a régi, tősgyökeres jelentés miatt zavart okoz. Labriola ellenvetése fölöslegesnek bizonyult, az új jelentés immár szilárdan gyökeret vert.

Hegel előtt azonban a „metafizika” kifejezéssel még nem egy rendszer szellemét, jellegét, *módszerét* határozták meg, hanem a *megismerési feladatok komplexumát*, más szóval, nem a szemlélet *módját*, hanem a *tárgyát*; ezért a „metafizika” szót az „ontológia” szinonimájaként használták, s a lét és a megismerés legfelsőbb elveiről szóló filozófiai tudományt jelölték vele.

Kant filozófiája szintén megtartotta bizonyos fokig a „metafizika” terminusnak ezt a tárgyi-ontológiai jelentését.

Az újabb idők kantianusai hajlamosak voltak úgy tekinteni Kant rendszerét, mint ami klasszikus formában cáfol meg és takarít el az útból mindennemű metafizikát, azaz a dolgok végső alapjaira vonatkozó mindennemű racionális és tapasztalatfeletti tudást. Kant ilyen értelmezői között Alekszandr Ivanovics Vvegyenszkij orosz logikus volt a legkövetkezetesebb és legállhatatosabb. Híres egyetemi logikakurzusának néhány kiadásában, valamint más könyveiben és sok cikkében is élete végéig fáradhatatlanul igyekezett bebizonyítani, hogy a kanti kriticismus elutasít minden metafizikát, cáfolja a metafizika mint tudomány lehetőségét, és éppen ebben rejlik Kant legfőbb gondolata.

Vvegyenszkij nézete azonban nyilvánvalóan nincs összhangban a német filozófus kritikai rendszerének kontextusával. Vvegyenszkij állításai ellenére, a metafizika egyáltalán nem volt Kant számára lehetetlen, vagy nem létező áltudomány. Metafizikán Kant azt a tudományt értette, amelynek tárgyát „magának a tiszta észnek a mellőzhetetlen

feladatai” alkotják, nevezetesen „isten, szabadság és halhatatlanság”²; „annak a tudománynak pedig, mely minden készülődésével voltaképpen csak ezeknek a kérdéseknek a megoldását célozza, metafizika a neve”³.

Idéztem a metafizika kanti meghatározását. De lehetséges-e Kant szempontjából ez a tudomány? Kant úgy véli, hogy a metafizika, akár joga van a tudomány rangjára, akár nincsen, kétségkívül létezik: mindenekelőtt ösztönösen keletkező és *elkerülhetetlen hajlam*, amely arra késztet bennünket, hogy megvizsgáljuk istennek, a szabadságnak és a lélek halhatatlanságának a problémáját. „... az ismereteknek ez a fajtája is – mondja Kant – bizonyos tekintetben adottnak tekinthető, s a metafizika valóban létezik, ha nem is mint tudomány, mindenesetre mint természeti hajlandóság.”⁴

A metafizika *szubjektív* értelemben valóságos, mi több, *szükségszerű*. „Ha azt mondhatjuk: mihelyt valamely tudományról be van bizonyítva, hogy feladatait az emberi ész természete mindenkinek feladja, s így megoldásuk sok, habár hibás kísérlete elkerülhetetlen; hogy e tudomány *valóságos*, legalábbis eszmeileg az minden emberben, akkor bizonyára azt is ki kell jelentenünk, hogy a metafizika *szubjektív* értelemben (mégpedig szükségképpen) valóságos...”⁵ Abban a tényben, hogy a metafizika és a metafizikai feladatok ösztönösen és állandóan létrejönnek, Kant szerint valamiféle, számunkra nem teljesen világos, de kétségbevonhatatlan teleológia rejlik. A metafizika „eszünk természeti hajlandóságának kedvelt gyermeke”, létrejötté pedig, „mint minden egyéb nemzés is a világon, nem a vak véletlennek, hanem eredeti csírának tulajdonítható, mely nagy célokra bölcsen van szervezve”.

A metafizika azonban – folytatja fejtegetéseit Kant – nem pusztán természetes hajlam: erősebben és mélyebben gyökerezik bennünk, mint eszünk bármely más hajlama. „Mert alapvonásait tekintve, a metafizikát talán maga a természet gyökerezettette meg bennünk erőseb-

² Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 31. old.

³ Uo.

⁴ Uo. 39. old.

⁵ Kant prolegomenái minden leendő metafizikához. Bp. 1909. 74. old.

ben, mint bármely más tudományt, így hát a metafizika éppenséggel nem tekinthető önkényes választás művének vagy a tapasztalatok előrehaladásában bekövetkező véletlenszerű bővülésnek...”⁶ A természetes hajlamok bázisán kialakult metafizika alighanem létezésének legelső napjaitól kezdve megmutatta azt a tendenciáját, hogy túllépjen a pusztá *hajlam* határain – állítja Kant. Az ókortól egészen a legújabb időkgig a metafizika változatlanul arra törekedett, hogy szigorú, egzakt filozófiai tudománnyá legyen.

Ezt az iskolai metafizikát Kant a legkeményebb, legkíméletlenebb kritikának veti alá. E kritika mércéjéül az *apodiktikus tudomány* fogalmát veszi igénybe. Mivel a metafizika alapját csak az általános fogalmak (allgemeine Einsichten) alkotják, Kant szerint „a metafizikának nemcsak egészében, hanem minden részében is tudománynak kell lennie, különben semmi”⁷. Ha pedig a metafizika apodiktikus tudomány, akkor bizonyító erejűnek, általánosnak és szükségszerűnek kell lennie. Nem alapulhat a pusztá *valószínűsége*n vagy az úgynevezett *józan ész* ítéletein. „... aligha van nagyobb képtelenség annál, mint ha a metafizikában, a tiszta észből való filozófiában ítéleteinket a valószínűségekre és hozzávetőlegességekre alapozzuk.”⁸ A metafizikai ismeretnek *apodiktikus* hitelességgel kell bírnia, és mint ilyennek kell bizonyíthatónak lennie.

A *problematicus* ítéletek szélsőségesen negatív értékelése nagyon jellemző Kantra. A filozófus külön kitér rá, hogy az aritmetika révén szerzett ismeret még a *valószínűségszámításban* is *apodiktikus*, nem csupán *valószínű*: „... ami a valószínűségszámítást (calculus probabilitum) illeti, ez nem valószínű, hanem egészen biztos ítéleteket foglal magában bizonyos esetek lehetőségének fokáról, adott egynemű feltevések mellett, mely esetek az összes lehető esetek összegében csálthatatlanul a szabálynak megfelelően következnek be, ámbár a szabály nem eléggé határozott minden egyes eset tekintetében.”⁹

⁶ Uo. 99. old.

⁷ Uo. 117. old.

⁸ Uo. 114. old.

⁹ Uo. 115. old.

Kant szerint azonban az iskolai metafizika a lehető legtávolabb áll az apodiktikusság eszményétől. „...noha annyi időn át oly sok szépet írtak e téren, mégsem látható, hogy ezzel a tudományt csak egy ujjnyival is előbbre vitték volna. ... Más tudományoknak... megvan a maguk mértéke... De annak a valaminek a megítélésére, amit metafizikának neveznek, a mértéket előbb még meg kell találni...”¹⁰ „...a metafizika öröklött hibában szenved, melyet meg nem magyarázhatunk még kevésbé szüntethetünk meg...”¹¹ Olyan terület ez, ahol „számtalanszor kell az utat visszafelé megtenni, mert kitűnik, hogy nem oda vezet, ahová érni akarunk”¹². Miközben a művelt népeknél minden más tudomány serényen és sikeresen fejlődik, a metafizika „körben forog, anélkül, hogy csak egy lépést is tenne előre”¹³; „a tapasztalatból nem merít semmit”¹⁴, és hosszú története után végeredményben ma is „ott áll, ahol Arisztotelész idejében volt”¹⁵.

A metafizika mint az ész természetes képessége valóságos ugyan, de Kant állítása szerint önmagában csalárd. „Ha tehát belőle merítjük alapelveinket, s használatukban a természetes, de mégis hamis látszatot követjük, soha tudományt nem alkothatunk, csak üres dialektikai mesterséget...”¹⁶

A metafizika mindmáig – véli Kant – ezzel az „üres dialektikai mesterséggel” volt azonos; legelkeseredettebb hívének is el kell ismernie, hogy „a metafizika egész területén egyetlenegy alaptételt sem fog találni, mellyel bátran fölléphetne”¹⁷. „Nem utalhatunk egyetlen könyvre sem, ahogyan, teszem azt, Eukleidészre utalunk, mondván: ez itt a

¹⁰ Uo. 122., 123. old.

¹¹ Uo. 125. old. – Fontos az idézet folytatása is: „... a metafizika öröklött hibában szenved, melyet meg nem magyarázhatunk, még kevésbé szüntethetünk meg, míg szülőhelyéhez, a tiszta észhez nem hatolunk előre...” (*A fordító*)

¹² Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 12. old.

¹³ Kant prolegomenái... Id. kiad. 4. old.

¹⁴ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 12. old.

¹⁵ Kant prolegomenái... Id. kiad. 114. old.

¹⁶ Uo. 111. old.

¹⁷ Uo. 124. old.

metafizika, itt találjátok e tudomány fő célját, egy legfőbb lény s a jövő élet ismeretét, a tiszta ész elveiből bizonyítva.”¹⁸

A metafizikai tanok megbízhatatlansága már ellentmondásosságukból is kitűnik. A metafizikai rendszerek valamennyien – a jelenlegiek éppúgy, mint a korábbiak – szakadatlan harcban állnak egymással, és kiküszöbölhetetlen ellentétek vannak közöttük: „...az egyik metafizika minden időben ellentmondott a másiknak, vagy magukban az állításokban, vagy pedig ezeknek az állításoknak a bizonyításában, s ezzel maga rombolta le a tartós sikerre támasztott igényeit.”¹⁹

Ami híveinek egyetértését illeti – mondja Kant –, ettől a metafizika oly távol áll, „hogy tulajdonképpen inkább küzdőtér, ... amelyen vívó még soha ki nem küzdhetette magának a legkisebb helyet, s nem alapíthatott győzelmére tartós birtokot”²⁰.

Szomorú képet mutat a filozófia története, amelyben – mint Kant megállapítja – „a metafizika mindig habként a felszínen úszott, de mihelyt kimerték, azonnal új hab mutatkozott a felszínen”²¹. Végeredményben „az eddig megtett összes kísérleteket, hogy *dogmatikusan* metafizikát építsenek fel, meg nem történteknek tekinthetjük s kell is tekintenünk”²²; „nem tehetjük föl, hogy a metafizika mint tudomány *valóban* létezik”²³; „metafizika egyáltalán nincs még”²⁴.

A metafizika történelmi kudarcai, a rendszerek logikai ellentmondásai és teljes összeomlása – mindez alaposan megtépázta a metafizika tekintélyét azoknak a szemében, akik a hiteles ismereteket becsülik: „az észnek vitathatatlan és a dogmatikus módszer használata esetén elkerülhetetlen önellentmondásai minden eddigi metafizikát régóta megfosztottak befolyásától”²⁵. A metafizika tarthatatlannak bizo-

¹⁸ Uo. 17. old.

¹⁹ Uo. 18. old.

²⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 12–13. old.

²¹ Kant prolegomenái... Id. kiad. 18. old.

²² Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 40. old.

²³ Kant prolegomenái... Id. kiad. 21. old.

²⁴ Uo. 4. old.

²⁵ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 41. old

nyult, ezenfelül rá is untak, megcsömörlöttek tőle. Akárhogyan próbálkozzanak is homlokzatának kitatarozásával, semmilyen erőfeszítés nem tudja helyreállítani elvesztett vonzerejét és jelentőségét. „... meghatározások hegyeztetése, sánta bizonyítékok ellátása új mankókkal, a metafizika toldozott-foldozott ruhájának átszabása vagy kicserélése új rongyokkal – ilyesmivel gyakran találkozhatunk, csak hogy ezt nem kívánja a világ. Mindenki torkig van a metafizikai állításokkal.”²⁶

A sűrűn ismétlődő kudarcok nyomán a metafizika *elkorcsosult*. Amit – hagyományosan – még mindig metafizikának neveznek, az voltaképpen már csak a metafizika árnyéka: „Az egyetemi tanulmányok régi rendje fenntartja még a metafizika árnyékát, egyik-másik tudományos akadémia néha-néha kitűzött jutalmi ösztönöznek még egy-egy ilyesféle kísérletet, de az alapvető tudományok közé nem sorolják többé.”²⁷

A metafizika nemcsak saját megalapozottságát illetően keltett csalódást. Kudarcai – szögezi le Kant – aláásták a filozófiai gondolkodás iránti bizalmat általában. A metafizika összeomlása *szepticismust* szült: „A szepticismus őseredetileg a metafizikából s ennek fegyelmezetlen dialektikájából eredt.”²⁸

Így fest a metafizika kanti kritikája. Az illusztrációk számát könnyű volna növelni, de az idézett szövegekből máris kitűnik a lényeg. Kant kritikai erélye, a metafizika elleni gyakori kirohanásai, támadásainak gúnyos hangja nemegyszer keltették azt a benyomást, hogy Kant elvi ellenfele a metafizikának, *A tiszta ész kritikája* pedig megcáfolja a metafizika összes válfajait és tudományos igényeit. Említettem már, hogy a Kantról szóló irodalomban sok-sok mű épül a filozófus gondolatainak ilyenén értelmezésére.

De bármilyen éles, bármilyen kíméletlen bírálatot gyakorolt is Kant a metafizika felett, ebből még semmiképpen sem következik, hogy valóban elvetette volna a metafizikát. Kritikájának éle nem a meta-

²⁶ Kant prolegomenái... Id. kiad. 122. old.

²⁷ Uo. 112. old.

²⁸ Uo. 96-97. old. Kant a szofisztikus ellentmondásokat nevezi itt dialektikának.

fizika ellen irányul *általában*, nem *minden* metafizika ellen, hanem csupán a *gyakorlatilag* létező metafizika, a *régebbi*, Kant előtti metafizika ellen.

A régi metafizikát Kant nem mint metafizikát utasítja el, hanem mint rossz metafizikát. Ennek a diszciplínának egyáltalán nem az az alapvető fogyatéka, hogy fogalmak segítségével akar tudományt konstruálni istenről, a szabadságról és a halhatatlanságról, hanem az, hogy *dogmatikusan* próbálja megoldani ezt a – Kant szerint teljesen jogos, sőt szükségszerű – feladatot. A metafizika fogyatéka – véli Kant – nem a metafizika lényegében rejlenek, hanem a módszerében. A kanti kritika *módszertani* jellegű. Elsősorban dogmatizmussal vádolja a metafizikát. Ez a dogmatizmus annyit jelent, hogy a metafizika kritikátlanul lát hozzá feladatához, vagyis anélkül, hogy előzőleg megállapítaná azokat a feltételeket, amelyek híján a metafizikai kutatás nem válhat valódi tudománnyá.

A *dogmatizmusban* látja Kant a metafizika történelmi kudarcainak egyedüli okát, valamint azoknak az ellentmondásoknak a forrását, amelyekbe az ész keveredik, amikor metafizikai kutatásra vállalkozik. Kant szerint „eszünk ily tulajdonságának *pusztán természetes* használata, ha a tudományos kritika által egyedül lehetséges fegyelem nem zabolázza s korlátok közé nem szorítja, a megengedett határokat túllépő, részint csak látszólagos, részint önmagunkkal is ellenkező *dialektikai* következtetésekké bonyolít bennünket...”²⁹

Az észnek ezek az ellentmondásai azonban – állítja Kant – csak a dogmatikus módszer használata esetén kiküszöbölhetetlenek és elkerülhetetlenek; viszont teljesen lehetséges a metafizika akkor, ha felkutatjuk és felmutatjuk azokat a feltételeket, amelyek mellett megzabolázhatatlan természetes hajlamból bizonyító erejű, apodiktikus tudománnyá változtatható. Kant szkepszise a metafizikával szemben nem elvi, hanem csupán kritikai jellegű. Maga Kant nem egyszer figyelmeztet rá, hogy kritikájából nem szabad semmilyen szkeptikus következtetést levonni a metafizika lehetőségére vonatkozóan. A dogmatizmus

²⁹ Uo. 107. old.

elleni fellépéssel – írja – „nem akarjuk pártját fogni... a szkepticizmusnak, mely az egész metafizikát semmibe veszi; ellenkezőleg, a kritika szükséges előzménye az alapos metafizikának mint tudománynak”³⁰.

Kant azonban jóval messzebb megy a metafizika pusztaságának elismerésénél. A kriticismus szellemében megreformált, vagyis az ésszerű tudás tartalmának, terjedelmének, határainak és feltételeinek előzetes vizsgálata alapján felépített metafizika Kant szerint nemcsak lehetséges, hanem az egész filozófia egyedüli és legfőbb kérdése. Azt a kérdést, hogy lehetséges-e a metafizika, maga Kant nevezi az egyetlen kritikai kérdésnek, „amelynek megválaszolásától jövőbeli magatartásunk függ”³¹.

Maga Kant ismeri el tehát, hogy egész kritikai vagy transzcendentális filozófiája nem egyéb, mint kritikai propedeutika a metafizikához, sőt maga a kritikai metafizika rendszere. És bár a *Prolegomenák*ban Kant tartózkodóan azt mondja, hogy kritikája csupán a metafizikába való bevezetés szükséges alapja³², *A tiszta ész kritikájában* nemcsak a metafizika *bevezetőjének* nevezi saját főművét, hanem a rendszerezett metafizika vázlatának is. „E munkálkodásomban – írta Kant az első kiadás előszavában – ..., ki merem mondani, hogy nincs egyetlen metafizikai föladat, mely itt megoldva nincsen, vagy amelynek megoldásához legalább a kulcsot ne szolgáltattam volna.”³³ És bár „értekezés a módszerről ez a kritika, nem magának a tudománynak a rendszere, mindazonáltal teljes körvonalát tartalmazza a metafizikának, mind határait, mind egész belső szerkezetére vonatkozólag”³⁴.

³⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 23. old.

³¹ Kant *prolegomenái*... Id. kiad. 20. old.

³² Egyébként ugyanennek a művének – a *Prolegomenáknak* – más helyein Kant úgy tekinti filozófiáját, mint a *metafizikai rendszer teljes vázlatát*: „Mondhatni – jegyzi meg –, hogy az egész transzcendentális filozófia, mely a metafizikát szükségképpen megelőzi, maga sem egyéb, mint az itt feltett kérdés rendszeres és kimérítő, teljes megoldása.” (Uo. 25. old.)

³³ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 542. old.

³⁴ Uo. 16. old.

A *tiszta ész kritikájában*, a „Transzcendentális módszertan” 3. fő-részeben, Kant felvázolja a megreformált kritikai metafizika rövid tervét. A metafizika a szó szoros értelmében „a tiszta ész rendszere”, vagyis „a tiszta észen alapuló minden (igazi és látszólagos) filozófiai ismeret, rendszeres összefüggésben”³⁵. Kant sokatmondóan hangsúlyozza, hogy a metafizikáról adott definíciója utal e diszciplína specifikumára és eredetére. A metafizikát „az emberi ismeret első elveiről” szóló tudománynak nevezték, ez a meghatározás azonban – állítja Kant – nyilvánvalóan elégtelen és zavaros, hiszen nem az ismeretnek egy különös fajtáját jelölték vele, „hanem csak rangot az általánosság tekintetében”. Ám ebben a hierarchikus sorban, amelyben a különös alárendelődik az általánosnak, „az alárendeltség pusztá foka nem határozhatja meg egy tudomány határait”: ezeket csupán „az ismeretek eredetének teljes különmeműsége és különfélesége” alapján vonhatjuk meg.³⁶

Kant úgy véli, hogy a metafizika *kritikai* meghatározása mentes ezektől a fogyatékoságoktól, mégpedig először is azért, mert rámutat a metafizika mint tudomány *specifikus* természetére. Ez a specifikum *az aprioritás különleges típusa*, amely megkülönbözteti a metafizikát az apriorisztikus tudás más fajtáitól, például a matematikától. A metafizika ugyanis az ész „pusztá fogalmakból” felépülő tiszta elveit tartalmazza.³⁷ Forrásai nem lehetnek tapasztalatiak; sem alaptételei, sem alapfogalmai „nem meríthetők a tapasztalatból, mert nem fizikai, hanem ... a tapasztalat körén túl levő” ismeretekről van szó³⁸.

A metafizika tehát Kant szerint a priori, vagyis a tiszta értelemből és a tiszta észből származó megismerés. Mint a priori megismerésnek, „bizonyos hasonlósága van a matematikához”, amelynek igazságait Kant szintén a priori eredetűeknek véli. Ha a metafizikának nem volna más lényeges vonása, mint az aprioritás, nem is különbözne a tiszta

³⁵ Uo. 528. old.

³⁶ Uo. 529. old.

³⁷ Uo. 528. old.

³⁸ *Kant prolegomenái...* Id. kiad. 12. old.

matematikától. A kritika azonban „határozott különeműséget” állapít meg a matematika és a metafizika között.³⁹

A matematika „nem fogalmakból meríti ismeretét, hanem konstrukciójukból, azaz a szemléletből, mely a fogalmaknak megfelelően *a priori* megadható”. Ez a konstrukciós eljárás nemcsak a *geometriát* jellemzi. „Még az algebra eljárása is a maga egyenleteivel, amelyekből redukció által a bizonyítással együtt megkapja az igazságot, nem geometriai ugyan, de mégis szimbólumok segítségével történő konstrukció, amelyben a fogalmak, különösen a mennyiségi viszonyok fogalmai, jelekkel fejeződnek ki a szemléletben...”⁴⁰

A matematikát tehát a fogalmak megszerkesztésén alapuló ítélési mód jellemzi; a tiszta filozófiai ismeretet vagy metafizikát ellenben a fogalmakból való megismerés módja. A filozófiai megismerésnek „az általánost mindig *in abstracto* (fogalmak által) kell tekintenie, a matematika viszont az általánost *in concreto* (az egyedi szemléletben) és mégis tiszta *a priori* képzet által fontolhatja meg...”⁴¹

Másodszor, a metafizika kritikai definíciója rámutat a metafizikai ismeret forrására. Ez Kant szerint a tiszta ész. Eltérően más tudományoktól, amelyeknek objektumokkal van dolguk, a metafizikának csak az ésszel van dolga.

A kritikai metafizika a tiszta ész spekulatív és gyakorlati alkalmazására, vagy másképp szólva, a természet és az erkölcsök metafizikájára oszlik⁴². A spekulatív ész metafizikája az ész valamennyi tiszta elvét vizsgálja – persze, csak a fogalmakból származókat – „a dolgok *elméleti* ismeretének” vonatkozásában; az erkölcsök metafizikája pedig azokat az elveket tartalmazza, amelyek „a *cselekvést* a priori meghatározzák és szükségszerűvé teszik”⁴³.

A spekulatív ész metafizikája vagy a természet metafizikája a priori

³⁹ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 529., 530. old.

⁴⁰ Uo. 466. old.

⁴¹ Uo.

⁴² Uo. 528. old.

⁴³ Uo.

fogalmak alapján kutatja mindazt, ami létezik. Két részből áll: az egyik a *transzcendentális filozófia*, a másik a *tiszta ész fiziológiája*. Az első „csak magát az *értelmet* és az *észt* vizsgálja azoknak a fogalmaknak és alaptételeknek a rendszerében, amelyek tárgyakra vonatkoznak általában”, de nem veszi tekintetbe „azokat a tárgyakat, amelyek adva volnának (ontológia)”. A tiszta ész fiziológiájának tárgya a *természet*, „vagyis az *adott* tárgyak foglalata” – tekintet nélkül arra, hogy miképpen vannak adva: „az érzékeknek... vagy a szemlélet valamely más módjának”⁴⁴.

Az észnek a tiszta ész fiziológiájában való használata *immanens* vagy *transzcendens* lehet. Az immanens fiziológia az *érzéki* tárgyak összességének tekinti a természetet, következésképpen úgy nézi, ahogyan a mi számunkra adva van. Ez a diszciplína azonban *csak* az *érzé-
kiség a priori* feltételeit vizsgálja. Kant szerint meg kell különböztetni az érzékek *két* fajtáját: a *külsőt* (amely az érzékelésnek felel meg) és a *belső*t (amely a reflexiónak felel meg); ezért az immanens fiziológiának csupán két kutatási területe van: a *testi természet*, vagyis a *külső érzékek* tárgyainak foglalata, valamint a *gondolkodó természet*, vagyis a *lélek léte*. A testi természet fiziológiája a *racionális fizika*, a gondolkodó természet fiziológiája a *racionális pszichológia*. Ezeket a diszciplínákat azért nevezzük *racionálisnak*, mert mindkettő a megismerés *apriorisztikus* elveit kutatja: az első a természet, a második a lélek megismerésének elveit.

A transzcendens fiziológia tárgya „vagy *belső* kapcsolat, vagy *külső*, mindkettő azonban túlmegy a lehetséges tapasztalaton”. A természet *belső* kapcsolatát tanulmányozó transzcendens fiziológia a *racionális kozmológia*; a természet *külső* kapcsolatát, azaz a természetnek a természetfeletti lénnel való kapcsolatát tanulmányozó transzcendens fiziológia pedig a *racionális teológia*.

„Eszertint a metafizika egész rendszere négy főrészből áll: 1. *ontológiából*; 2. *racionális fiziológiából*; 3. *racionális kozmológiából*; 4. *racio-*

⁴⁴ Uo. 530. old.

nális teológiából.”⁴⁵ A második rész két szakaszt tartalmaz: a racionális fizikát és a racionális pszichológiát.

Ez hát a metafizika reformjának kanti programja. A filozófus úgy gondolja, hogy ha a metafizika kritikaivá lesz, akkor elmaradott, inga-tag, megbízhatatlan, kudarcokban és megoldatlan ellentmondásokban bővelkedő áltudományból igazi és teljes jogú tudománnyá válik. „A kritika úgy viszonylik a közönséges iskolai metafizikához, mint a kémia az alkímiához vagy az asztronómia a jósoló asztrológiához.”⁴⁶ Sőt. Mihelyt szilárd alapokat kap a bíráló észtlől, a metafizika *kiváltságos* helyet fog betölteni a tudományok között. Kiváltságos helyzetét az indokolja, hogy a metafizikának egyes-egyedül az ésszel van dolga. Az ész – állítja Kant –, mivel magában foglalja a megismerés elveit, „egészen különálló, magában álló egység, melyben ... egyetlenegy elv sem használható *egy* vonatkozásban”, amíg meg nem vizsgáltuk *minden* vonatkozásban⁴⁷; következésképpen a metafizika mint a tiszta ész tudománya olyan teljességgel vizsgálhatja tárgyát, az ész szféráját, amely a megismerés egyéb objektumait kutató más tudományok számára elérhetetlen. „Mert minden lehetséges tudomány közül – mondja Kant – csak a metafizika számíthat biztosan arra az előnyre, hogy tökéletességre juthat, és abba a maradandó állapotba hozható, amelyben nem kell változnia többé, és új felfedezések sem gyarapíthatják...”⁴⁸ A metafizika és csak a metafizika „részesül abban a ritka szerencsében..., hogy a hozzá tartozó ismeretek egész terét birtokába veheti, tehát művét befejezheti, s mint többé nem gyarapítható tökélet hagyja az utókorra”⁴⁹. A metafizika „valamennyi tudomány között az egyetlen, mely joggal számíthat a teljes befejezésre, mégpedig rövid időn belül és csekély, de egyesített fáradozással; olyannyira, hogy az utódok számára nem marad egyéb hátra, mint *didaktikai* módon mindent céljaik

⁴⁵ Uo. 531. old.

⁴⁶ Kant prolegomenái... Id. kiad. 111. old.

⁴⁷ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 17. old.

⁴⁸ Kant prolegomenái... Id. kiad. 112. old.

⁴⁹ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 17. old.

szerint elrendezni, anélkül, hogy a tartalmat a legkevésbé is gyarapíthatnák”⁵⁰.

A kritikai metafizikának Kant szerint ellenállhatatlan vonzereje, „különös varázsa van”⁵¹. A régebbi metafizika hibái, tévelygései és kudarcai nem riasztják. Még kevésbé akadályozhatják meg ennek az új metafizikának az eredményes fejlődését: „Hogy az emberek szelleme valaha teljesen abba fogja hagyni a metafizikai kutatásokat, azt éppoly kevésbé várhatjuk, mint hogy valamikor inkább egészen meg fogjuk szüntetni a lélegztvételt, semhogy tisztátalan levegőt szívjunk.”⁵² A metafizika oly szilárd és annyira fontos, hogy akkor is megmaradna, ha a többi tudományt „elnyelné egy mindent elpusztító barbárság örvénye”⁵³. Most viszont „a kor divatja azt hozza magával, hogy megvetéssel illessük”⁵⁴. Azok az emberek, „akik egy tudományt nem természete, hanem csak véletlen eredményei szerint képesek megítélni”⁵⁵, hajlamosak a metafizika könnyelmű tagadására. De bármilyen szigorúan és lenézően kezeljük is, „mégis mindenkor vissza fognak térni hozzá, mint egy velük meghasonlott szeretőhöz”⁵⁶.

A metafizikáról szólva, az érzelmes stílusra kevésbé hajlamos, száraz Kant néha valóban a pátosz hangját üti meg. A metafizika – mond-

⁵⁰ Uo. 545. old. Azt a gondolatot, hogy a metafizika minden más tudománynál inkább elérheti a megváltoztathatatlan, azaz abszolút teljes és abszolút befejezett ismeret eszményét, Kant a *Logikában* is megismétli: „Kevés olyan tudomány van – olvassuk itt –, amely annyira szilárd állapotba jutott, hogy többé már nem változik. Közéjük tartozik a logika, valamint a metafizika.” (*I. Kant: Wissenschaft der Logik. Kant's Gesammelte Schriften. IX. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Gruyer, Berlin—Lipcse 1923. 12. old.*)

⁵¹ *Kant* prolegomenái... Id. kiad. 112. old.

⁵² Uo. 113. old.

⁵³ *Kant*: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 12. old.

⁵⁴ Uo. 540. old. Lásd továbbá Kant *Logikáját*, ahol ezt olvassuk: „Most egyfajta közömbösség figyelhető meg ezzel a tudománnyal szemben, és úgy látszik, dicsőségnek számít megvetéssel szólni a metafizikai kutatásokról mint üres bölcsekedésekről!” (*Kant's Gesammelte Schriften. IX. köt. Id. kiad. 24. old.*)

⁵⁵ *Kant*: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 533. old.

⁵⁶ Uo.

ja – „az emberi ész minden *kultúrájának* betetőzése”⁵⁷. „És mégis – kiált fel a *Logikában* – éppen a metafizika a valódi, az igazi filozófia.”⁵⁸ Másutt Kant megvallja, hogy a sors akaratából beleszeretett a metafizikába⁵⁹.

Így oldja meg Kant a metafizika problémáját. Meggyőződhattünk róla, hogy fenntartja a tudományos metafizikának a régebbi filozófiai hagyománytól örökölt gondolatát. A metafizikát illetően eredetisége nem ennek a diszciplínának a tagadásában, hanem újfajta, „kritikai” megalapozásában rejlik. Plehanovval szólva, „Kantot bizonyos értelemben a legalapvetőbb, s ezért a legveszélyesebb metafizikusnak tart-hatjuk”⁶⁰. Kant – fejtegeti Plehanov – „magán a tapasztalaton próbált rést ütni. *A tudományt tette a metafizika támaszává*. Az általános és szükségszerű tapasztalati tudás lehetetlenségéből nem tudásunk viszonylagosságára következtetett általában, mint korunk neopozitivistái, hanem arra, hogy lehetetlen a tudomány a priori eszmék nélkül.”⁶¹ A metafizika kérdésében Kant filozófiai gondolata nem kevésbé kétértelmű és dualisztikus, mint az elméleti megismerés kérdéseiben. Ezért nevezte Plehanov *A tiszta ész kritikáját* „metafizika-ellenesnek”, hangsúlyozva egyúttal, hogy a Kant-féle szuverén értelem megalapozó és törvényhozó funkciói „szélesre tárták a kaput a későbbi metafizika előtt”⁶². Plehanov szerint Kant, „filozófiájának kettős (dualisztikus) jellege folytán, bizonyos mértékig vétkes a metafizikának és az elvont spekulatív filozófiának abban a páratlan felvirágzásában, amely az ő életében kezdődött, és halála után folytatódott”⁶³.

⁵⁷ Uo. 533. old.

⁵⁸ *I. Kant: Wissenschaft der Logik. Kant's Gesammelte Schriften. IX. köt. Id. kiad. 24. old.*

⁵⁹ *Vö. I. Kant: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Kant's Gesammelte Schriften. II. köt. Id. kiad. 367. old.*

⁶⁰ *G. V. Plehanov: Szocsinyenyija. XVIII. köt. Moszkva–Leningrád 1925. 327–328. old.*

⁶¹ Uo. 328. old.

⁶² Uo.

⁶³ Uo. 327. old.

De miért volt annyira felemás, annyira kétarcú a metafizika kanti bírálata? Miért vált a régi metafizika kritikájának, sőt cáfolatának szánt kanti filozófia valójában a metafizika támaszává, apológiájává, sőt egyfajta apoteózisává?

A kérdést természetesen nem dönthetjük el pusztán azzal, hogy Kant gondolkodásának dualizmusára hivatkozunk. A kanti filozófia kettőssége nem végső magyarázat, hanem tény, amely – mint minden tény – elemzést kíván. A kanti dualizmus magyarázata nem kereshető az individuálpaszichológia szférájában. Eredetének és objektív hatásának valóságos története szerint a kanti filozófia – minden nagy ideológiai rendszerhez hasonlóan – a társadalmi fejlődés jelensége, és mint ilyen, kauzális történelmi magyarázatot igényel.

E magyarázat alapjait régen kidolgozta már a marxista kritika. *Marx filozófiai fejlődése* című cikkében – amelyet, jegyezzük meg mellékesen, kevéssé használnak fel a kanti filozófia kutatói – Plehanov kiválóan megvilágította a kanti metafizika történelmi feltételezettségét. Plehanov magyarázata szerint „Kant filozófiai kritikája, bármily erősen hatott is egyes elmékre, általánosságban gyenge volt a metafizika elleni harcra”. Ez a gyengeség nem Kant személyes fogyatékosságából fakad, hanem a korabeli Németország társadalmi állapotaiból. „Az akkori Németország társadalmi légköre – mondja Plehanov – magában foglalta a metafizikai rendszerek kifejlesztésének lehetőségét és szükségszerűségét.” Ezekhez a körülményekhez képest a metafizika kanti kritikája elégtelennek és csupán ideológiainak bizonyult. „A valóságos okok – vonja le a következtetést Plehanov – erősebbek voltak a Königsbergi filozófus ideológiai kritikájánál.”⁶⁴ A kanti filozófia metafizikus jellege eszmeileg fejezi ki azokat a sajátos feltételeket, amelyek a XVIII. századbeli német kispolgárság *gyakorlati* tevékenységét korlátozták.

Kant a feudalizmus elleni nagy társadalmi forradalom korában élt és tevékenykedett. Olyan országban élt azonban, amely messze a forradalmi mozgalom mögött kullogott, A XVIII. század második felé-

⁶⁴ Uo.

ben Németország gazdasági és társadalmi rendje rendkívül elmaradott volt Franciaorszáéhoz képest. Másrészt, a nagy francia forradalom óriási lendülete, az a hatalmas ideológiai fellendülés, amely a forradalom eseményeit megelőzte és kísérte, olyan országokra is erős hatást gyakorolt, ahol – mint például a Kant korabeli Németországban – igen lassú volt a polgári fejlődés, és eluralkodott a kispolgári jelleg.⁶⁵

A német ideológiában Marx és Engels ragyogóan jellemzik a Kant korabeli Németország gazdasági és társadalmi-politikai állapotát:

„...a reformáció óta a német fejlődés egészen kispolgári jelleget öltött. A régi feudális nemesség nagyrészt megsemmisült a parasztháborúkban; ami megmaradt belőle, az vagy közvetlenül-birodalmi zsebkiadású fejedelmekből állott, akik lassanként meglehetősen függetlenségre tettek szert, és a legkisebb és legkiszévesztettebb méretekben utánozták az abszolút monarchiát, vagy kisebb földbirtokosokból, akik részben a kis fejedelmi udvarokban verték el csekélyke vagyontuk, és azután a kis hadseregekben és kormányzati hivatalokban kapott kis állásukból éltek – vagy Krautjunkerokból, akiknek életmódját a legszerényebb angol squire vagy francia gentilhomme de province is restellte volna. A földművelést oly módon űzték, amely nem volt sem parcellázás, sem nagybani művelés, és amely a továbbra is tartó jobbágyi függőség és robotterhek ellenére sem sarkallta soha a parasztokat az emancipálódásra, részint azért, mert maga ez a művelési mód nem tette lehetővé aktív forradalmi osztály keletkezését, részint pedig azért, mert nem állott az oldalán az ilyen parasztosztálynak megfelelő forradalmi burzsoázia.”⁶⁶

Ennek a helyzetnek megfelelően, az igen nagy létszámú német burzsoázia széttagolódott és jelentéktelen társadalmi erőt képviselt. Marx és Engels nemegyszer mutattak rá éles kifejezésekkel arra, hogy a német polgárok „tehetetlenek voltak” és „érdeknélküliek”, vagy „szétforgácsolt kicsinyes érdekeket” követtek stb. Az érdekek szétforgácsoltsága megegyezett a politikai szervezetek – az apró fejedelemségek

⁶⁵ Vö. *Marx-Engels: A német ideológia*. MEM 3. köt. Id. kiad. 180. old.

⁶⁶ Uo. 179–180. old.

és a szabad városok – széttagoltságával. „Honnan támadt volna *politikai* koncentráció egy olyan országban, amelyben ennek valamennyi *gazdasági* feltétele hiányzott?” – teszi fel a kérdést *A német ideológia*.⁶⁷

Az említett körülmények következtében a német polgárság ideológiai fejlődése szükségképpen olyan formát öltött, amely mélységesen különbözött a francia forradalmi polgárság fejlődési formáitól. A francia polgárságot jellemző eszmekészletnek bizonyos – olykor lényeges – módosulásokon kellett keresztülmennie, azoknak az országoknak a gazdasági, társadalmi-politikai és ideológiai állapotához mérten, ahol ezek az eszmék többé-kevésbé elterjedtek.

A német ideológiai fejlődés elsősorban abban különbözött a franciától, hogy Németországban – Marx és Engels szavai szerint – a polgárság érdekeinek *elméleti* kifejeződése *formailag* elszakadt ezektől az anyagi érdekektől. Az abszolút monarchia korszakában, amely egyébként „itt a legelnyomorodottabb, félig patriarchális formájában jelentkezett”⁶⁸, a munkamegosztás folytán az állam természetellenes függetlenségre tett szert, mintegy önálló erővé vált. Egyre erősödött az az illúzió, hogy az állam önálló, független az anyagi érdekektől, és ezzel egyidejűleg született meg az az ideológiai téveszme is, hogy a teoretikusok függetlenek a burzsoáktól, tehát egy „látszólagos ellentmondás a polgárok érdekeinek e teoretikusok által kifejezett formája és maguk ez érdekek között”⁶⁹.

Marx és Engels kimutatták, hogy Kant tipikus képviselője volt ennek a német polgári ideológusokra oly jellemző illúciónak. „Azt a jellegzetes formát, amelyet a valóságos osztályérdekeken nyugvó liberalizmus Németországban öltött, ... Kantnál találjuk meg.”⁷⁰ Franciaországban a polgári liberalizmus közvetlenül a „valóságos osztályérdekekre” támaszkodott. Ezzel szemben sem Kant, sem a német polgárok, akiknek szépítő szóvivője volt, nem vették észre, hogy a burzsoáknak ezek az elméleti gondolatai anyagi érdekeken és az anyagi

⁶⁷ Uo. 180. old.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Uo. 181. old.

⁷⁰ Uo.

termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akarat*on alapulnak; Kant tehát elválasztotta ezt az elméleti kifejezést a benne kifejezett érdekektől, a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt határozatait a »szabad akarat«, a magán- és magáért-való akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá tette, és így tisztán ideológiai fogalmi meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta át.”⁷¹

Másodszor, a német polgári fejlődés sajátosságai a német polgárok ideológiai nézeteinek *tartalmában* fejeződött ki. A német burzsoázia szellemi emancipációja rendkívül ellentmondásos formákban ment végbe, amelyek Németország gazdasági, társadalmi-politikai és kulturális fejlődésének specifikumát tükrözték. Egyrészt a társadalmi-politikai élet gyengesége és jelentéktelensége, a gyakorlati tevékenység elnyomása, annak a szférának (az államnak) az elkülönülése és természetellenes függetlensége, „amelyre a munka megosztása révén a közérdek igazgatása hárult”⁷² – mindezek a tényezők kedvező körülményeket teremtettek az intenzív és bizonyos értelemben igen radikális *ideológiai* tevékenység kibontakozásához. „A politikai és társadalmi élet hiánya miatt – mondja Plehanov – a haladó értelmiség alkotó gondolkodásának minden energiája a filozófiába és az irodalomba torkollott. Minél sivárabbak voltak az életkörülmények, annál elvontabbá vált az élettől elszakadt gondolat.”⁷³ Ezen az elvont ideológiai területen azonban a német polgárság jóval túlléphette azokat a határokat, amelyek közé a gyakorlati-anyagi tevékenység kényszerült. A forradalom gyakorlatilag, az anyagi szférában lehetetlen volt, de az ideológia szférájában megvalósult. A német elmélet, filozófia, irodalom a francia forradalom német elméletévé válik. Abban az időben, amikor Franciaországban, Plehanov szavai szerint, „egymást váltogatták a forradalmak, megrázva és felkavarva az egész világot”, Németországban „a filozófiai rendszerek vértelen harca folyt: az egyik rendszer felvál-

⁷¹ Uo.

⁷² Uo. 180. old.

⁷³ G. V. Plehanov: Szocsinyenyija. XVIII. köt. Id. kiad. 327. old.

totta a másikat, Kant kiszorította Wolffot, Fichte Kantot, Hegel Fichtét, és ez a harc is felzaklatta a világot – a tudósoknak és a filozófiai fakultások diákjainak a világát”⁷⁴. Ebben a filozófiai harcban a német polgárság ideológusai ritka gondolati mélységről, éleselméjűségről, sőt bátorságról, az eszmék forradalmi merészségéről tettek tanúságot. Ebből a szempontból Kant harca a metafizika ellen kétségkívül forradalmi jelenség volt. Az uralkodó felfogásokkal szembeszállva, jelentősen túlszárnyalva a korabeli eszméket és azt a valóságot, amely – mint Plehanov mondja – „magában foglalta a metafizikai rendszerek kifejlesztésének lehetőségét és szükségszerűségét”⁷⁵, Kant filozófiai kritikája hatalmas, megsemmisítő csapást mért a metafizikára.

Másrészt, a német polgárság forradalmi mozgalma, teljességgel ideológiai lévén, szükségképpen tükrözte a német gazdasági és társadalmi-politikai fejlődés elmaradottságát. A német valóság, amelyet pusztán ideológiai konstrukciókban, elméletekben és rendszerekben haladtak meg, jelt adott magáról. Nyomása megmutatkozott a német liberalizmus *konzervativizmusában*, *kompromisszumos* hajlamában, a *hagyományos* ideológiákkal való kapcsolat fenntartásában. A német polgári gondolat *formailag* radikális, sőt forradalmi volt, de *tartalmilag* felemás és határozatlan. A filozófiában teljes mértékben megnyilvánult ez a kettősség. A kanti filozófia támadást intézett a régi metafizika ellen, megbírálta e tanítás alapjainak, felépítésének és kifejtésének *formáját*, de fenntartotta a metafizika *eszméjét* – mégpedig a régi, hagyományos tartalommal, amely szorosan kapcsolódik a valláshoz, a protestantizmus ideológiájához.

Kant is ugyanazt tekinti a metafizika tárgyának, amit a régiek: *istent*, a *szabadságot* és a *halhatatlanságot*. Mindezeknek a fogalmaknak a hagyományos tartalmat tulajdonítja: isten *feltétlenül* a legmagasabbrendű, természetfölötti lény; a szabadság a szabad akarat szubjektumának *feltétlen* függetlensége a világegyetem empirikusan meghatározott rendjétől; a halhatatlanság a lelki szubsztancia *feltétlen*

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

megsemmisíthetlensége. Persze, Kant filozófiai látóhatárának ez a korlátozottsága sem személyes hiba és fogyatékoság. A kanti filozófia metafizikai jellege egyszerűen csak kifejezi azt a tényt, hogy a német társadalmi gondolkodás a XVIII. század második felében történelmi okokból metafizikus jellegű volt.

Az elmondottakat különös világossággal bizonyítja a német liberalizmus ideológiájának összehasonlítása a francia forradalmi polgárság ideológiájával.

A francia polgárság élesen és határozottan száll síkra a feudalizmus ellen: a világi és az egyházi ellen egyaránt. A XVIII. század közepén tevékenyen felkészül azokra a gyakorlati harcokra, amelyek meg fogják dönteni az ancien régime-et, hogy a feudális rendi monarchia helyén felépüljön az iparosok, kereskedők és pénzemberek állama. A francia burzsoá egyformán gyűlöli az udvari nemest, a nemesi földbirtokost, a nemesi hivatalnokot és a főpapot. Különös szenvedéllyel támadja az egyházi nagybirtok előjogait. Az egyház az ő szemében elsősorban reakciós agrár-tényező, mely gátolja a polgári gazdasági erők kibontakozását. A francia burzsoá már a Bastille elleni döntő roham előestéjén megrohamozza – az Enciklopédia hasábjain, a szalonokban, a klubokban, a színpadon – azokat az előítéleteket és dogmákat, amelyekkel a feudalizmus engedelmességre készíti az elméket és a lelkeket. A francia burzsoá elveti a vallást, alig leplezett gúnnyal kezeli a hittételeket, mindenestre fenntartások nélkül kizárja őket a tudományos és filozófiai gondolkodás kelléktárából. Tagadja isten létét, a természeti és antropológiai feltételek általános determinizmusában oldja fel az emberi tevékenység szabadságát, és vagy bátran elutasítja a számára fölösleges személyes halhatatlanságot, vagy pedig az átlelkesültség határainak speciális kérdésére korlátozza a halhatatlanság problémáját. Minden filozófiai teológiát elhárít, a gyakorlati problémákat a materialista antropológia és a pszichológia keretében vizsgálja.

Egészen más a XVIII. század végének német burzsoája. Mind a gyakorlatban, mind az elméletben messze van a francia forradalmi burzsoázia radikalizmusától. Gyakorlati életében elszenvedi az ab-

szolút monarchia bürokratikus rendőri önkényét, homályosan felfogja a rendszer gazdasági tehetetlenségét és – jóval világosabban – megérti a felső rendek erkölcsi züllését. Az udvari nemesség és a hivatalnoki réteg elavult rendi erkölcsével szembeállítja – mint egyenjogút, sőt magasabb rendűt – a kispolgári erények nehézkes erkölcsét. A feudális rendnek nem az alapvető baját bírálja – nem azt, hogy a jogi viszonyok nincsenek összhangban a polgári termelés messze előbbre járó technikai módszereivel –, hanem csupán az egykor hatalmas és megingathatatlan rend bomlásának és dekadenciájának *másodlagos*, származékos jegyeit. A német polgárok bírálata mindenekelőtt a *morális* viszonyok, a kiváltságos rendek erkölcsé ellen irányul. Az erkölcsbírálat, az erkölcsi reflexió jelenti számukra az összes lehetséges formák közül a legvégsőt és legalapvetőbbet, ha bírálni akarják azt a társadalmi rendet, amelyben élnek, s amelynek hanyatlását kezdik homályosan érezni. A német burzsoázia az erkölcs szemszögéből rögzíti és ítéli meg a feltartóztathatatlanul sűrűsödő ellentmondásokat, amelyek a feudális rendszer alkonyán a társadalom minden rétegében és szférájában kibontakoznak.

Az erkölcsi reflexió intenzív fejlődése erősen csorbította a teológia tekintélyét. A hűbéri viszonyok radikális erkölcsbírálatának az erkölcs bizonyos fokú autonómiájára volt szüksége ahhoz, hogy megvalósulhasson. Ez az emancipáció nagy mértékben Kant nevéhez fűződik. A kanti etika alapgondolata az erkölcsi törvény *autonómiája*, függetlensége az isteni törvényhozástól. Kant nagy lendülettel és az igazi meggyőződés pátozával, gyökeresen tagadja az erkölcs *heteronóm* megalapozásának lehetőségét, azt tehát, hogy az erkölcs isten önkényes rendelésén alapulhatna. E nagyfontosságú szekularizációs lépés ellenére azonban a német polgári tudat távol áll attól, hogy teljesen és végérvényesen szakítson a hagyományos metafizikai fogalmakkal. Ellenkezőleg. Az erkölcs emancipálásakor a német polgárság teoretikusai a protestantizmusnak és a metafizikus filozófiának a korábbi német fejlődés során létrejött formáira támaszkodnak. Megszabadítják az erkölcsöt a vallás gyámságától, de megőrzik a régi kegyeletet a vallás és a metafizika iránt. A német polgári fejlődés e tekintetben gyökeresen

eltér a franciától. Ez a különbség főleg a vallás területén szembeötlő. Mint említettük, a francia ideológusok forradalmi álláspontra helyezkedtek a teológiával szemben. Engels *Ludwig Feuerbach...* című munkájának orosz fordításához írt megjegyzéseiben Plehanov kitűnően elemzi azokat az okokat, amelyek a német ideológusokat a vallással kötött kompromisszum útjára terelték.

A franciák – mondja Plehanov – tagadták a vallást és irodalmi alkotásokban megtestesülő ideológiai emlékeit. Magatartásukat „az a harc sugallta, amelyet a harmadik rend vívott akkor az országban a »kiváltságosok« ellen általában és a papság ellen különösen”. Viszont „a protestáns Németországban más volt a helyzet. Először is, maga a papság a reformáció kora óta egészen más szerepet játszott, mint a katolikus országokban.”⁷⁶ Másodszor, a „harmadik rend” Németországban még nagyon messze volt akkortájt a „régí rendszer” elleni harc gondolatától. Ezek a körülmények rányomták bélyegüket az egész XVIII. századi német irodalomra. Franciaországban a harmadik rend művelt tagjai minden új eszmét, minden új tudományos hipotézist fegyverként használtak fel az elavult társadalmi rend talajából sarjadt képzetek és fogalmak ellen; Németországban ezzel szemben nem annyira a régi előítéletek *kiirtásáról* volt szó, mint inkább az új felfedezésekkel való *összeegyeztetésükről*. A forradalmi hangoltságú francia felvilágosítók szemében a vallás a *tudatlanság* és a *csalás* következménye volt; a német felvilágosítók szemében – még ha a leghaladóbbak közé tartoztak is, mint például Lessing – „*az emberi nem nevelője*”.⁷⁷

Így került kapcsolatba a régi protestáns teológia és a régi metafizikus filozófia a XVIII. század végén a haladó német polgárság új ideológiai

⁷⁶ G. V. Plehanov: Szocsinyenyija. VIII. köt. Moszkva (é. n.) 368. old.

⁷⁷ Uo. – Mint megjegyeztük, a protestáns Németország papsága kevésbé hasonlított a franciához. Jelentős hűbéri birtokokkal nem rendelkezett, földjeit primitív módszerekkel művelte, viszonyai patriarchálisak voltak. A német polgár inkább az abszolutizmus bürokratikus politikai rendjének *elnyomottját* látta a papságban, mint a feudális méltóságok és fejedelmek egyenrangú partnerét. A lelkeszt inkább a feudalizmus *szolgájának* tekintette, mint *kiváltságos és teljes jogú képviselőjének*.

igényeivel. Ez magyarázza a metafizika problémájának kanti megoldásában mutatkozó konzervativizmust.

Nem szabad lekicsinyelnünk ennek a konzervativizmusnak a jelentőségét. Kant filozófiájában semmiképpen sincs szó a dialektika és a metafizika világos, egyértelmű szembeállításáról, amely a későbbi, fejlett dialektikus rendszerek alapja és kiindulópontja. Amennyiben Kant leküzdötte a metafizikát, annyiban ezt filozófiájának metafizikus keretein *belül* tette. Amint láttuk, a régi metafizikát nem utasította el, hanem az egész filozófia végcéljának tekintette. Ezért a kanti dialektikához Kant metafizikáján keresztül visz az út.

Amilyen hiba volna azonban szemet hunyni a kanti filozófia végcéljainak konzervativizmusa felett, éppoly téves volna azt gondolni, hogy a metafizika fogalma a kanti kritika után is megmaradt ugyanannak, ami a felvilágosodás filozófiai gyakorlatában volt. A metafizikáról szóló tanításában Kant többet tesz annál, mint hogy egyszerűen visszatérne a megtett út kezdőpontjához. A metafizika fogalmát *új* tartalommal bővíti, és ez annyira különbözik a régitől, hogy közvetlen forrásává vált a további, rendkívül érdekes és következményekben jelentős, dialektikában gazdag fejlődésnek.

Arról van szó, hogy a „kritikai” megalapozás különleges jelleget kölcsönzött Kant metafizikájának. A német gondolkodó a metafizikát dogmatikus tanból az ismeretelméleten alapuló filozófiai tudománnyá változtatta, a *rendszer*ről a *módszerre* helyezve a filozófia gravitációs központját. „Értekezés a módszerről ez a kritika – írta főművében Kant –, nem magának a tudománynak a rendszere”⁷⁸. Ennek megfelelően, a kanti rendszer alapvető jelentőségű és legterjedelmesebb része nem magának a metafizikának a doktrinális kifejtése, hanem a gondosan kidolgozott, részleteiben differenciált és terjedelmileg tekintélyes *kritikai bevezetés*. Kant irodalmi örökségében szembetűnő és korántsem véletlen aránytalanságot figyelhetünk meg a filozófiai program és ennek teljesítése között. A program – nem minden ünnepélyesség nélkül – a metafizika rendszerének teljes vázlatát ígérte, amelyben

⁷⁸ Kant: A tiszta ész kritikája. Előszó. Id. kiad. 16. old.

egyetlen kérdés sem marad megoldatlanul; a rendszer valóságos tartalmában viszont a metafizika szerénynek is alig mondható helyet foglal el. Kant a kritikai bevezető kidolgozására és kifejtésére fordította energiájának zömét. Ennek szentelte mindhárom, terjedelmileg legnagyobb és tartalmilag leggazdagabb *Kritikáját*. Furcsa benyomást kelt ez a rendszer, amelynek alapvető részét a három fő értekezésben kifejtett *propedeutika* alkotja, az pedig, aminek a legfontosabbnak kellene lennie – a metafizika mint doktrína – egészen szerény méretekre zsugorodik, amelyek nyilvánvalóan nincsenek összhangban a bevezetés komolyságával és nagy arányaival!

Ez a mértékbeli eltolódás természetesen nem magyarázható pusztán azzal, hogy a kritikai munkák írása közben Kant megöregedett, és nem tudta már kifejteni a metafizika teljes rendszerét. Nyilvánvaló: magában a metafizika kanti fogalmában van valamilyen belső ellentmondás, amely megbénította Kant metafizikai energiáját, és eltérítette őt saját felvázolt tervének részletes teljesítésétől. Fel kell fednünk e helyütt Kant metafizikájának egy másik igen fontos vonását, amely szorosan összefügg a criticizmus lényegével.

Kant filozófiája nemcsak formálisan volt kritikai, nemcsak azért volt az, mert a metafizika *felépítését* megelőzte benne a *metafizika lehetőségének kritikája*. Kant filozófiája magukat a kanti metafizika *eredményeit* illetően bizonyult kritikainak. A kritika, miután a rendszer legfőbb alkotóelemévé vált, lényegileg deformálta a metafizika tartalmát. Kant kezében a metafizika *negatív* tanítássá lett. A kanti filozófia alaptételei ugyanis egy sor teljességgel negatív, sőt szkeptikus tanításra korlátozódnak. Ezek a tételek a következők: a magánvaló dolgok nem ismerhetők meg; értelmi szemléletre nincs lehetőség; a kategóriák nem alkalmazhatók a magánvaló dolgokra; tisztán elméleti teológia nem lehetséges; a lélek létezésének és természetének tisztán elméleti bizonyítása nem lehetséges stb., stb.

A *negativitás* a kanti metafizika vérszegénységét fejezi ki. A kritikai megalapozás végzetesnek bizonyult a metafizikára nézve. Kant formailag megőrizte a metafizika-tudomány eszméjét, de gyakorlatilag olyan csapást mért rá, amelyből nehéz volt ennek a diszciplínának felocsúdnia.

nia. A metafizika tartalmilag rendkívül összeszűkült. A kanti kritika megfosztotta témáinak és objektumainak többségétől. Kant filozófiája azért paradox, mert a gondolkodónak az a szubjektív törekvése, hogy a metafizikát *megreformálja* és az apodiktikus tudomány rangjára emelje, ellentmondásban van e tevékenység objektív eredményeivel. A kritika pusztá gondolata elég volt ahhoz, hogy megölje a metafizikát. Amikor pedig Kant, befejezve a kritikai munkálatokat, meg akarta kezdeni a pozitív építést, kiderült, hogy szinte nincs mit felépíteni! Ezért tűnik oly szkematikusnak, üresnek és tartalmatlannak *A tiszta ész kritikájában* az a jó néhány oldal, amely a metafizika tervezetét vázolja. Semmivel sem jobb a helyzet Kant speciálisan metafizikai munkáival. S ha Kant metafizikáját nem annak a szerepnek az alapján értékeljük, amelyet – magának a filozófusnak a szándékai szerint – a kanti rendszerben be kellett volna töltenie, hanem csak valóságos eredményei alapján, akkor valószínűleg érthetővé válik, hogyan alakulhatott ki Vvegyensz kijnek az az egyoldalú véleménye, hogy Kant teljesen megszüntette a metafizikát.

Ezzel be is fejezzük Kant metafizikájának elemzését. Nem annyira a tartalma érdekelt bennünket, mint inkább a kérdésfeltevése. Megállapítottuk a kanti metafizikai koncepció ellentmondásosságát, kétértelműségét, és rámutattunk ennek a kettősségnek az összefüggésére azokkal az ellentmondásokkal, amelyek a XVIII. századbeli német polgárság vezető értelmiségi rétegeinek létét jellemezték. A kanti filozófia tartalmában sok olyan elemet jelöltünk meg, amely belülről bomlasztotta a metafizikának a filozófus által kimunkált, megreformált fogalmát.

Elemzésünk eredményeit most Kant *logikai* kutatásaira kell alkalmaznunk. Amint kifejtettük, Kant műveiben nem található meg kifejezett formában a metafizika és a dialektika antitézise. Kant azonban, aki feldúlta a metafizika egykori pompás birtokait és vadaskertjeit, megteremtette ezzel a feltételeket – igaz, csupán a negatív feltételeket – ahhoz, hogy a dialektika behatoljon rendszerébe. Kant metafizikája, miután legyengítette az ész kritikája és korlátok közé szorította a kritikai ismeretelmélet, kénytelen volt számos olyan kérdésről és feladatról

lemondani, amelyre valaha igényt tartott, és nem tudott huzamosabb ideig ellenállni a dialektikus gondolat nyomásának. A kriticismus ütötte résen behatol a *dialektika*. Térhódításának egyik legfontosabb területe a *logika*. A logikai fogalmak elemzése és kritikája a dilektika előrehaladásának természetes útja. Ez magyarázza, hogy Kant rendszerében a dialektikus logika mindenekelőtt magának a logikának a talaján győzhette le a metafizikus logikát. A dialektikus logika kibontakozásának első formája az „általános” (szokásos) és a „transzcendentális” logika Kant-féle szembeállításában tárgyasult.

NEGYEDIK FEJEZET

A TRANSZCENDENTÁLIS IDEALIZMUS ÉS A TRANSZCENDENTÁLIS MÓDSZER

I.

A tiszta ész kritikája 1781-ben látott napvilágot, a műről szóló első recenzió pedig 1782. január 19-én, a „Göttingai Tudományos Hírek” mellékletének (Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen) harmadik dolgozataként. A recenzió a következő megállapítással zárult: „E mű a legmagasabb rendű idealizmus rendszere.” A „legmagasabb rendű” szóval a „transzcendentális” idealizmus kanti terminusát tolmácsolta a recenzió szerzője.

A szerző Christian Garve volt. Írását a „Tudományos Hírek” kiadványokkal, sőt bizonyos átdolgozásokkal közölte, amelyek Federtől származtak. Kant hevesen és élesen reagált a terminus felcserélésére („legmagasabb rendű” idealizmus „transzcendentális” helyett). „Az istenért nem: *magasabb* – írja egy lapalji jegyzetben, miután idézte Garve idevágó szövegét. – Magas tornyok s a hozzájuk hasonló nagy metafizikusok körül rendszerint nagy a szél; egyik sem nekem való. Az én helyem a tapasztalat termékeny »*bathosz*«-a (mélysége – A fordító), s e szó: transzcendentális – aminek általam annyiszor megjelölt jelentését a bíráló meg sem értette (oly futólag nézett meg mindent) – nem olyat jelent, ami minden tapasztalaton túlmegy, hanem ami (*a priori*) megelőzi ugyan, de mégsem való egyébire, mint hogy a tapasztalati megismerést lehetővé tegye. Ha e fogalmak meghaladják a tapasztalatot, akkor használatukat transzcendensnek nevezzük, megkülönböz-

tette ezt immanens, vagyis a tapasztalatra korlátozott használatuktól.”¹

Kant ingerültségét nemcsak Garve recenziójának felületessége váltotta ki, hanem elsősorban ennek az írásnak a tartalma. Garve azonosította bírálatában Kant tanítását Berkeleyével. A német filozófus a leghatározottabban visszautasítja ezt az azonosítást. *A tiszta ész kritikájában* megfogalmazott saját felfogását szembeállítja azzal, amit „voltaképpen idealizmusnak” nevez. „Az összes igazi idealisták tétele – írja –, az eleai iskolától kezdve Berkeley püspökig, ebben a formulában foglaltatik: »Minden érzéki és tapasztalati ismeret nem egyéb pusztalátszathál, és csak a tiszta értelem meg ész eszméiben van igazság.« Az én idealizmusomat ellenben – folytatja Kant – a következő alaptétel irányítja és határozza meg: »A dolgoknak csakis a tiszta értelemből vagy a tiszta észből való megismerése nem egyéb pusztalátszathál, és csak a tapasztalatban van igazság.«”.

E két álláspont összehasonlítása után Kant felkiált: „De hiszen ez egyenes ellentéte a voltaképpen idealizmusnak...”²

Kant egyáltalán nem tagadja, hogy tanítása *idealizmus*. Ez az idealizmus „végigmegy egész művemén”, ámde „távrolról sem lelke a rendszernek”³. „Az én úgynevezett (tulajdonképpen kritikai) idealizmusom – fejtegeti Kant – ... egészen sajátos mivoltú, tudniillik megdönti a közönséges idealizmust...”⁴ A „voltaképpen” idealizmus „(mint már Platónnál is látható) *a priori* ismereteinkből (még a geometriaiakból is) mindig az érzékitől eltérő (tudniillik intellektuális) szemléletre következett, mert azelőtt eszébe se jutott senkinek, hogy az érzékek útján is lehetséges az *a priori* szemlélet”. „Az én idealizmusom viszont – jelenti ki Kant – éppen arra irányul, hogy megértesse a tapasztalat tárgyairól való *a priori* ismeret lehetőségét, azt a problémát, amelyet eddig nemcsak hogy meg nem oldottak, de még föl sem vetettek.”⁵

¹ Kant prolegomenái. . Id. kiad. 119. old.

² Uo. 120. old.

³ Uo. 119. old.

⁴ Uo. 121. old.

⁵ Uo. 120–121. old. (alapulj jegyzet).

Kant főleg azért méltatlankodik, mert Garve a Berkeley-féle idealizmussal rokonítja filozófiáját. Ezzel a jogtalanak tartott bírálattal szemben hangsúlyozza, hogy „a tapasztalat Berkeley felfogásában nem rendelkezhet az igazság semmiféle kritériumával, mert a tapasztalati jelenségeket Berkeley nem alapozza semmilyen *a priorira*, amiből az következik, hogy nem többek pusztán látszatnál”⁶.

A metafizika dogmatikus állításai mindenkit untattak: az emberek – szögezi le Kant – azt szeretnék tudni, hogy egyáltalán lehetséges-e a metafizika mint tudomány; ismerni szeretnék megbízhatóságának forrásait és hitelt érdemlő kritériumait, hogy meg tudják különböztetni a tiszta ész látszatát az igazságtól. „Az az idealizmus, amelyre [a recensens Kant könyvében] ráakadt, s amelyben meg is akadt, csupán ennek a feladatnak a megoldását szolgálja.”⁷

A voltaképpeni feladat, amelynek megoldása Kant szerint teljes egészében dönt a metafizika sorsa felől, s amelyre *A tiszta ész kritikája* a hozzá csatlakozó *Prolegomenákkal* egyetemben irányul, a következő: lehetséges-e szintetikus a priori megismerés?⁸

A feladat kitűzése és megoldásának módja az idealizmus sajátos formájaként határozza meg Kant idealizmusát, olyan formájaként, amelyről Kant maga azt mondja, hogy *példa nélkül áll* a filozófia történetében. Az idealizmusnak ezt a formáját vagy típusát nevezi Kant „transzcendentálisnak”, és ezt állítja szembe nemcsak Berkeley „dogmatikus” idealizmusával – amely képtelen felmutatni az igazság bármiféle kritériumát, nem ismervén a tapasztalati jelenségek alapjául szolgáló a priori –, hanem Platón „dogmatikus” idealizmusával is, amely a priori ismereteinkről az „intellektuális” szemléletre következtet az érzéki szemlélet helyett. Kant a platóni megoldást is elveti. Nem azért, mintha az intellektuális szemlélet fogalmát teljességgel képtelennek vagy bensőleg ellentmondásosnak találná: nem, az intellektus, az értelem egyesítése a szemlélettel vagy intuícióval önmagában véve

⁶ Uo. 120. old.

⁷ Uo. 122–123. old.

⁸ Uo.

nem tűnik számára lehetetlennek. Az intuitív módon gondolkodó elme – állítja Kant – általánosságban szólva elképzelhető, ilyen lehet például egy olyan lénynek az elméje, amely magasabb rendű az embernél. Az emberben azonban nincs meg az intellektuális szemlélet képessége: „az érzékiségtől függetlenül – állítja Kant – nem részesülhetünk szemléletben. Az értelem tehát nem a szemlélet képessége.”⁹

Minthogy pedig a szemléleten (vagy intuíción) kívül csupán egyetlen megismerőképesség létezik, nevezetesen a *fogalmak útján* történő megismerése, „minden értelemnek, legalábbis minden emberi értelemnek a megismerő tevékenysége fogalmakkal való megismerés, nem intuitív, hanem diszkurzív”¹⁰.

Kant tehát a maga egészen sajátosnak tekintett idealizmusát olyan idealizmusként határozza meg, amely egy új filozófiai kérdést vet fel: az a priori megismerés lehetőségének és alkalmazásának kérdését. Közben azonban Kant fontos magyarázattal szolgál. Nem minden a priori ismeretet nevezhetünk transzcendentálisnak. Csak azt az ismeretet illethetjük ezzel a névvel, „amelyből megismerjük, hogyan alkalmazhatók és hogyan lehetségesek pusztán *a priori* módon bizonyos képzetek (szemléletek vagy fogalmak)”. Transzcendentálisnak csakis azt az ismeretet nevezhetjük, amely arra vonatkozik, hogy „empirikus eredettel nem rendelkező képzetek hogyan vonatkozhatnak mégis *a priori* a tapasztalat tárgyaira”.¹¹ Más szóval, Kant lehetségesnek tart olyan fogalmakat, amelyek nem tiszta vagy érzéki szemléletekként vonatkoznak a tárgyra, hanem a tiszta gondolkodás aktusaiként. Fogalmak ezek, de nem empirikus, nem érzéki eredetűek. Így vázolja fel Kant „a tiszta értelem vagy észismeret tudományának eszméjét”, annak az ismeretnek a tudományát, „mely által egészen *a priori* gondolunk el tárgyakat”¹².

⁹ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 81. old.

¹⁰ Uo.

¹¹ Vö. uo. 73., 74. old.

¹² Uo. 74. old.

Kant elméleti tevékenysége és érdeklődése mindvégig a „metafizikára” irányult (így nevezték az ő korában a spekulatív filozófiát vagy a valóságos létezőről szóló filozófiai tanítást). És ha érett munkáiban – *A tiszta ész kritikájában*, a *Prolegomenákban* – erőteljesen bírálta is a korábbi metafizikát, kritikája nem a metafizika *lényegét*, hanem csupán a *módszerét* vette célba.

„Metafizikának” Kant azt a tudományt nevezi, amelynek tárgyat „magának a tiszta észnek a mellőzhetetlen feladatai” alkotják, nevezetesen „isten, szabadság s halhatatlanság”. „Annak a tudománynak pedig, mely minden készülődésével voltaképpen csak ezeknek a kérdéseknek a megoldását célozza, *metafizika* a neve.”¹³

Kant szerint a metafizika kétségkívül létezik mint az emberi ész ösztönösen kialakuló, elkerülhetetlen hajlama az imént említett problémáknak, isten, a szabadság és a halhatatlanság kérdésének a kutatására. Az ismeretnek ezt a fajtáját – mondja Kant – bizonyos értelemben mint létezőt kell felfognunk: a metafizika létezik, ha nem is tudományként, de mindenesetre az ész természetes hajlamaként. A metafizika – ahogyan már szó volt róla – *szubjektív* szempontból valóságos, és ebből a szempontból *szükségszerűen* az. „Kedvelt gyermeke” ő „eszünk természeti hajlandóságának”, és nem véletlenül jött a világra.¹⁴

A metafizika azonban sohasem érte be azzal, hogy pusztá hajlam legyen, hanem igényt formált a hiteles, megbízható filozófiai tudomány rangjára. Ezt az igényt vizsgálja meg a kanti kritika. Kant nemcsak nagy *filozófus* volt, hanem korának kiváló *tudósa* is. A természettudományok területén működött, olyan matematikai és fizikai típusú tudományokkal foglalkozott, mint a kozmológia vagy a fizikai földrajz. Természettudományos világképe Newton művének, *A természetfilozófia matematikai alapelveinek* hatása alatt formálódott. Newton nagy munkájára támaszkodva dolgozta ki Kant a kozmológiai hipotézist,

¹³ Uo. 31. old.

¹⁴ Vö. Kant prolegomenái... Id. kiad. 99. old.

valamint a dagállysúrlódás földtörténeti szerepére vonatkozó elméletét.

Nem meglepő tehát, hogy a metafizika bírálatában a szigorú *apodiktikus* tudomány fogalma volt Kant mércéje. E fogalmat nemcsak Newton hatására alakította ki, hanem Descartes és Leibniz racionalizmusának hatására is. Minthogy a metafizika csakis általános fogalmakon alapul, Kant szerint „nem csupán egészében, hanem minden részében is tudománynak kell lennie”¹⁵. Ha a metafizika apodiktikus tudománnyá lesz, bizonyító erővel kell bírnia: általánosnak és szükségszerűnek kell lennie. Nem alapulhat a pusztán *valószínűsége*n vagy az úgynevezett józan ész ítéletein. Ismereteinek *apodiktikus* hitelességgel kell rendelkezniök, mégpedig bizonyítható módon.

Az apodiktikusság Kant szemében norma, mintakép, a tudományos ismeret eszménye. Kant nem becsüli, sőt tagadja a pusztán valószínű, problematikus ismereteket és ítéleteket.

Ezt az elképzelést, amely a filozófia vonatkozásában normatív és vitathatatlan jelentőséget tulajdonított az apodiktikus – szükségszerű és általános – ismeretnek, Kant a matematikából és az elméleti természettudományból ültette át a filozófiába. Az ismeretek megítélésében e tudományok tételeinek apodiktikus jellegéből indul ki. A matematika vagy az elméleti természettudomány nem *kinyilatkoztatja*, hanem bebizonyítja a maga igazságait; mégpedig nem mint pusztán *valószínű*, *viszonylagos* megbízhatóságú igazságokat bizonyítja be, hanem mint *feltétlenül* hiteles, *szükségszerű* és *általános* igazságokat.

A metafizikai igazságok szintén csak ilyenek lehetnek – véli Kant. A metafizika vagy egyáltalán nem tudomány, vagy pedig valóban tudomány, de akkor úgy kell megalapoznia tételeit, mint szükségszerű és általános igazságokat – hasonlóan minden apodiktikus tudományhoz, hasonlóan a matematikához és az elméleti természettudományhoz.

Milyen forrásból meríthetik ezek a tudományok a maguk szükségszerű és általános igazságait? Ez a forrás Kant szerint nem lehet a *tapasztalat*. A német filozófus elismeri ugyan, hogy minden ismeretünk

¹⁵ Uo. 117. old.

a tapasztalással kezdődik, és *időben* semmilyen ismeret *nem előzi meg* a tapasztalatot, mégis feltételezhetőnek tartja, hogy az empirikus ismeret *összetett* valami, és nemcsak abból alakul ki, amit a tapasztalás alkalmával a benyomások révén észlelünk, hanem abból is, amit saját megismerőképességünk önmagából ad hozzá. Kant úgy véli: cáfolhatatlan megfontolások szólnak amellett, hogy az ismeretnek van a tapasztalattól *független* oldala. A tapasztalatból azt tudhatjuk és tudjuk meg, hogy a tárgy bizonyos tulajdonságokkal bír, de sohasem tudhatjuk meg belőle, hogy a tárgy *csak olyan lehet, amilyen*. Így tehát, ha tudományos ismereteink között van olyan ítélet, amelyet *szükségképpen* gondolunk, akkor ez nem empirikus, hanem a priori, a tapasztalattól nem függő ítélet. Ennyit az első ponthoz.

Másodszor: a tapasztalás szigorú *általánossággal* sem ruházhatja fel ítéleteit; indukció útján csak feltételezett és viszonylagos általánossággal ruházza fel őket, mert a legjobb esetben is így kell kifejeznünk magunkat: „amennyire eddig észleltük, nem találunk az egyik vagy a másik szabály alól kivételt. Ha tehát valamely ítéletet szigorú általánossággal gondolunk, tudniillik úgy, hogy kivétel alóla meg nem engedhető, akkor nem a tapasztalatból ered, hanem föltétlenül *a priori* érvényes.”¹⁶ Semmiféle tapasztalat nem kölcsönöz és nem is kölcsönözhet az ismeretnek szigorú apodiktikusságot és általánosságot. Az empirikus általánosság – mondja Kant – „csak önkényes fokozás a legtöbb esetben érvényes tételtől a minden esetben érvényes tételig”. Ahol viszont „a szigorú általánosság lényegileg hozzátartozik valamely ítélethez, ott külön ismeretforrásra utal, tudniillik az *a priori* megismerés tehetségére”¹⁷.

A szükségszerűség és a szigorú általánosság tehát Kant szemében az a priori ismeret csálhatatlan jele, és egyik sem választható el a másiktól.

¹⁶ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 29. old.

¹⁷ Uo. 29-30. old.

Kantnak az előbbieken összefoglalt elgondolásaiból nem derül még ki a német filozófus kérdésfeltevésének sajátosságai. Az a nézet, hogy a tapasztalat nem lehet az apodiktikus – feltétlenül általános és szükségszerű – ismeret forrása, nem eredeti gondolat, nem Kant felfedezése. Már jóval Kant előtt megfogalmazták vagy vázolták a XVII. század nagy filozófusai, mégpedig nemcsak a racionalista irányzat hívei, mint Descartes és Leibniz, hanem empiristák is, mint Hobbes és Locke. Hobbes például az emberi természetről szóló értekezésében szembeszáll azzal a „divatos elképzeléssel”, hogy az emberek bölcsességbeli különbségét a jelek (signs) tapasztalati úton szerzett ismerete határozza meg. „Ez a divatos elképzelés téves – mondja Hobbes –, mert az ilyen jelek csupán feltételesek... többé vagy kevésbé megbízhatóak, de sohasem bírnak kétségtelen evidenciával. Mert az ember mindmáig állandóan azt észlelte ugyan, hogy a nappal az éjszakával váltakozik, mégsem vonhatja le ebből azt a következtetést, hogy mindig így fognak váltakozni egymással az idők végezetéig.”¹⁸ Következtetését általánosítva, Hobbes kijelenti: „A tapasztalatból nem vezethetünk le semmiféle egyetemes jellegű következtetést.”¹⁹

Az az állítás, hogy a tapasztalat és a tapasztalati megalapozottságú empirikus indukció nem kölcsönözhet az ismeretnek *feltétlenül* általános és *feltétlenül* szükségszerű jelleget, fontos következményekhez és következtetésekhez vezetett az ismeretelméletben és a tudományelméletben. Ezt az állítást össze kellett hangolni azzal a ténnyel, amely a XVII. századtól kezdve tökéletesen megingathatatlan volt a tudósok és filozófusok többsége számára: a *matematika* és az *elméleti természettudomány* igazságainak általános és szükségszerű jellegével. Miben kereshették hát a matematikai és a természettudományos ismeretek e figyelemre méltó tulajdonságainak forrását, ha a *tapasztalat* –

¹⁸ Th. Hobbes: Human nature. The English Works of Th. Hobbes. Ed. by Molesworth. II. köt. London 1840. 230. old.

¹⁹ Uo.

mint Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz egyöntetűen vélték – nem szolgálhat ilyen forrásul? Helyezkedhettek volna *szkeptikus* álláspontra, elfogadva azt a nézetet, hogy a feltétlenül szükségszerű és feltétlenül általános ismeret emberileg megvalósíthatatlan és elérhetetlen. De mi történt volna akkor azokkal a tudományterületekkel, amelyek a fenti következtetés ellenére arról tanúskodtak, hogy általános és szükségszerű ismeret igenis létezik, mi több, nem a tapasztalatból és nem az empirikus indukcióból származik?

Erre a kérdésre egyetlen válasz látszott lehetségesnek: el kell fogadni, hogy az egzakt ismeret nem a tapasztalatban gyökerezik, hanem magában az elméletben vagy az értelemben, hogy tehát a matematika és az elméleti természettudomány ismeretei *a priori* jellegűek. A matematikai ismeretet ezenfelül Kant elődei – racionalisták és empiristák egyaránt – *teljességgel intellektuálisnak* tekintették. A matematikai igazságok – vélték – nem az *érzékeségből*, hanem egyes-egyedül az *elméből* származnak. Különös világossággal fejtette ki ezt a nézetet Leibniz, a matematikai tudás *analitikus* természetéről szóló elméletében. A matematikai ítéletet ez az elmélet analitikusnak mondja. Predikátumát (*P*) az ítélet szubjektumának (*S*) részeként gondoljuk el, és általánosságban szólva kivonhatjuk, mintegy kinézhetjük a szubjektumból, vagyis *logikai elemzés* útján kaphatjuk meg. A matematikai (analitikus) ítélet igazságának kritériuma *az ellentmondás törvénye*: ha *tagadni* próbáljuk a predikátumban elgondolt tartalmat, szükségképpen ellentmondásba kerülünk azzal, amit a szubjektumban gondoltunk el.

A matematikai ismeret apodiktikus érvényét ily módon Leibniz összekapcsolta ennek az ismeretnek az *apriorisztikus* jellegével, magát az apriorisztikus jelleget pedig a matematika *analitikus* természetéről, tisztán értelmi forrásáról szóló tanítás fényében fogta fel. A matematikai ítéletek Leibniz-féle analitikus elmélete feltételezi, hogy az *értelmi* ismeretet logikailag elkülönítjük az *érzékitől*, az értelmi fogalmakat az érzéki szemléletektől vagy intuícióktól, az elme belátásait az érzéki benyomásoktól. Leibniz azonban óva inti olvasóját: ne nyisson szakadékot az értelem és az érzékiség között. Az értelmi

fogalmak és az érzéki képmások különválasztásával Leibniz arra törekszik, hogy – Kant kifejezésével szólva – „intellektualizálja” ezeket a képmásokat, úgy tekintse őket, mint az érzékiség mélyén alig pislákoló, zavaros *fogalmakat*.

Leibniznek a matematikai ismeret jellegéről vallott nézetéhez Hume is csatlakozik. Az angol filozófus szkeptikusan viseltetik az *empirikus* ismeretekkel szemben, de a *matematikai* ismereteknek tökéletes megbízhatóságot tulajdonít. Leibnizhez hasonlóan, ő is a matematikai ítéletek *analitikus* felépítésére vezeti vissza a matematika apodiktikus megbízhatóságát. Neki is az a véleménye, hogy a matematikai tételek igazságának kritériuma, szigorúan szükségszerű és általános érvényük pillére a hagyományos logika ellentmondási törvénye.

Ilyen eredményeket ért el a Kant előtti filozófia a megbízható – apodiktikus – ismeretek kutatásában. Az elődök elvetették a feltétlenül megbízható matematikai ismeret *empirikus* eredetét. Ennek a feltétlen megbízhatóságnak a forrását a matematikai gondolkodás *analitikus* felépítésében jelölték meg. Ezzel eljutottak az *apriorizmushoz* a matematikai tudás magyarázatában.

Ez az apriorizmus azonban csupán az *értelemre* (az intellektusra) vonatkozott, az érzékiségre nem. Az érzékiségnek sem Leibniz, sem Hume nem tulajdonít apriorisztikus funkciókat és formákat. Ami a tudásban a priori jellegű, az csak az *értelem* szférájában található. Az érzékiség nem apriorisztikusan felvett és feltétlen általánosságú igazságok forrása, hanem csupán a tapasztalatilag igazolt, *viszonylag* általános és *viszonylag* szükségszerű ítéleteké.

IV.

Ehhez az elmélethez képest Kant ismerettana gyökeresen megváltoztatja az apriorizmus fogalmát. Kant teljesen egyetért elődeivel abban, hogy a tapasztalat nem lehet az apodiktikus ismeret forrása. Sőt: náluk is határozottabban állítja, hogy a megbízható tudás feltétlen általánossága és szükségszerűsége a megismerés funkcióiban rejlik, és csak

apriorisztikus forrásból meríthető, a tapasztalatból nem. Kant azonban élesen eltér elődeitől az apriorisztikus tudás alapjául szolgáló megismerési formák kérdésében.

Kant először is lényegesen átdolgozza az *ítélet szerkezetéről* szóló tanítást, Leibniz analitikus ítélet-elméletét. Ennek az elméletnek a fogyatékosságait Hume hatására ismeri fel, de saját kritikájának kifejtésekor olyan eredményekre jut, amelyek messze elkanyarodnak Hume álláspontjától is.

Kant elméletében új, eredeti és rendkívül fontos a *szintézis* fogalma, az ítéletről szóló tanaiban pedig az *analitikus* és a *szintetikus* ítéletek megkülönböztetése. Az analitikus ítélet, amelynek predikátumát a szubjektum tartalmának *részeként* gondoljuk el ($S \rightarrow P$), Kant szerint csak egyike a két alapvető ítéletformának. Az effajta ítéletnek minimális értéke van a megismerés szempontjából: ez az ítélet ugyanis, helyesebben, a predikátuma, semmilyen új ismeretet nem ad ahhoz képest, amit a szubjektum tartalmaz és fejez ki. Abban az ítéletben, hogy „minden test kiterjedt”, a „kiterjedt” predikátum nem bővíti és nem gyarapítja azt az ismeretet, amelyet a szubjektum, a „test” fogalma zár magába. A „test” fogalmában elgondolt jegyek között mindig megvan a kiterjedtség jegye is. Ez az ismertetőjegy *semmit sem ad hozzá* ahhoz, amit a testről már tudunk: csupán világosabban *kiemel* valamit a test gondolatából vagy e gondolat számára. Az analitikus ítélet szükségképpen igaz, igazságát pedig benne magában találjuk: nem a tapasztalatból vezetjük le, hanem adottnak vesszük a tartalommal, és ilyen értelemben *a priori*nak. De sem az ítélet igazsága, sem aprioritása nem gazdagítja ismereteinket. Az ilyen ítéletet a legjobb esetben is csak *magyarázónak* nevezhetjük, és semmiképpen sem ismeretbővítőnek.

Van azonban egy egészen más ítélettípus is: a *szintetikus* ítéleteké. Ezekben a predikátum *nem tartalmazza* azt a jegyet, amelyet már a szubjektumban elgondolunk: „néhány test nehéz”. A nehézség fogalma vagy ismertetőjegye nem tartozik a test fogalmának tartalmába: a testet elgondolhatjuk nehéznek, de éppúgy elgondolhatjuk súlytalanak is, nehézség nélkülinek (Kant idejében ilyennek gondolták a súlytalan

étert). Ebből következik, hogy a „nehézség” ismertetőjegyének egyesítése a test fogalmában elgondolt jegyekkel, például a „kiterjedés” ismertetőjegyével, *új ismeretet* ad ahhoz képest, amivel rendelkezünk már akkor, amikor a „test” fogalmát elgondoljuk. Más szóval, a szintetikus ítélet *gazdagítja* ismereteinket a tárgyról.

A szintetikus ítéleteket Kant Hume hatására különböztette meg. Kant azonban lényegesen kiegészítette Hume gondolatát, és erre az átdolgozásra támaszkodva, más útra terelte az ismeretelméletet. Hume felfogásában a szintetikus ítéletek fogalma *empirikus* maradt. Arra a kérdésre, hogy „min alapul a szintetikus ítéletben elgondolt ismertetőjegyek szintézise”, Hume így válaszol: „csakis a tapasztalaton”. A szintetikus ítélet hume-i skémája: $S + P$, ahol S az ítélet szubjektuma, P a predikátuma. Mivel a szintézis alapja az ilyen ítéletben Hume szerint csak a tapasztalat lehet, Kant szemszögéből nézve nyomban világossá válik, hogy a tapasztalatból származó Hume-féle szintetikus ítélet sohasem adhat apodiktikus tudást, nem állíthatja *szükségszerűnek* a kapcsolatot S és P között, és nem is igazolhatja ennek a kapcsolatnak az *általános* jellegét. Hume matematika-elmélete elismeri a matematika apodikticitását, de az ítélet *analitikus* elméletén alapul, amely csak a *magyarázó* ítéletekre alkalmazható. Hume elmélete, amely a szintetikus ítéleteket az empirikus szintézisből származtatja, magyarázatot ad az ismeretek *bővülésére* a tapasztalati tudományok ítéleteiben, de nem tudja megmagyarázni az elméleti természettudomány apodiktikus jellegét: *csak egy részét*, méghozzá a legkevésbé fontos részét magyarázza meg az elméleti természettudomány ítéleteinek.

A szintetikus ítéletek Hume-féle elméletének gyökeres megváltoztatása és átalakítása elsősorban azt jelentette, hogy a hume-i *empirikus* ítéleteken kívül Kant bevezette az szintetikus *a priori* ítéletek osztályát is. Ilyen ítéletek alkotják Kant szerint mind a matematikát, mind az elméleti természettudományt. A matematika területén egyaránt megtalálhatók a geometriában és az aritmetikában: „két pont között az egyenes vonal a legrövidebb”; „ $7 + 5 = 12$ ” stb.

A matematikai ítéleteket Kant előtt analitikus ítéleteknek tartotta az elmélet. Kant bebizonyítja róluk, hogy logikai felépítésüket tekintve

szintetikusak. A „két pont közöttilegrövidebb vonal” fogalma nem olyan ismertetőjegy, amely *részt* alkotná az „egyenes” fogalmának, és elgondolható volna e fogalom ismertetőjegyeinek állományában: új ismertetőjegy ez azokhoz képest, amelyeket az „egyenes” fogalmának tartalma egyesít magában. Az „egyenes” fogalma minőségi természetű, a vonal *irányáról* beszél. A „legrövidebb távolság” fogalma mennyiségi természetű. Az „egyenesnek” a *minőségi* fogalmából nem vezethető le a „legrövidebb távolság” *mennyiségi* ismertetőjegye. A távolság jegye csupán *hozzáadható* az „egyenesnek” a fogalmában elgondolt ismertetőjegyhez, *szintetizálható* vele. A „12” fogalma hasonlóképpen nem olyan ismertetőjegy, amely már a „7 + 5”-nek, a 7 meg az 5 összeadásának a fogalmában elgondolható volna. Új ismertetőjegyként *hozzáadódik* ahhoz, amit a szubjektum fogalmában elgondolunk. Nem vezethető le *analitikusan*, pusztán a formális logika alapján a „7 + 5” fogalmából. A „7 + 5 = 12” szintetikus ítélet.

De ha a geometriában és az aritmetikában minden ítélet *szintetikus*, vagyis olyan, amelyben a szubjektum kapcsolata a predikátummal nem analitikus (logikai) *bennfoglaltatás*, hanem *szintézis* ($S + P$), akkor felvetődik a kérdés: mi lehet ennek a szintézisnek az *alapja*? A *tapasztalatot* Kant nem tekintheti ilyen alapnak, mert úgy véli, hogy ha annak tekintené, megfosztaná a matematikát elidegeníthetetlen tulajdonságától, az *apodiktikus* jellegtől. Nem maradt más hátra, mint elfogadni, hogy a predikátum és a szubjektum szintézisének alapja a matematikai ítéletekben *nem függ a tapasztalattól*, tehát *apriorisztikus* természetű.

De ez nem minden. Kant nem elégszik meg azzal az állítással, hogy a matematikai ítéletek szintetikusak és a szintézis apriorisztikus. Azt is állítja még, hogy a matematikai fogalmak alapja az *érzéki szemlélet* vagy *érzéki intuíció*. Elgondolni egy egyenes vonalat Kant szerint anynyi, mint elképzelni vagy meghúzni az egyenest az *érzéki térszemléletben*, a tér *érzéki intuíciójában*.

Ez az intuíció vagy térszemlélet azonban – véli Kant – nem lehet *empirikus* szemlélet. Ha a matematikai tételek *empirikus* intuíción alapulnának, sohasem lehetnének *szigorúan, feltétlenül* szükségszerűek és általánosak, és a matematika tudománya sem volna apodiktikus. Ha

a térszemlélethez akár csak a legcsekélyebb empirikus tartalom is vegyülne, akkor minden matematikai igazság azonnal elveszítené feltétlenül szükségszerű és általános érvényét. Ahhoz, hogy a matematikai igazságok elidegeníthetetlenül ilyen érvénnyel rendelkezhessenek, a térszemléletnek *nem tartalma* vagy *anyaga*, hanem csak *formája* szerint kell a priorinak lennie. A matematikai ítéletek a priori szintézise nem az érzéki szemléletre épül mint olyanra, hanem az érzékiség a priori *formájára*. Ez a forma és csak ez biztosítja a geometriai ítéletek apodiktikus érvényét. A kanti matematikaelmélet előfeltétele az érzékiség a priori *formáinak* létezése.

Az intuíció azonban (amely itt a térszemléletet jelenti) Kant szerint nem lehet értelmi szemlélet. Igaz, csak *az ember számára* nem lehet az. Kant úgy véli, hogy az emberi értelem semmit sem szemlél, hanem mindent *elgondol*, mégpedig fogalmak útján. Értelmünk „fogalmi”, *diszkurzív*, nem pedig intuitív. Intuitív értelmi szemlélettel csak az embertől különböző lény rendelkezhet.

A matematika apriorisztikus érzéki alapjáról elmondottak nemcsak a geometriára vonatkoznak, hanem az *aritmetikára* is. A különbség csak annyi, hogy az aritmetikai ítéleteket megalapozó szintézis nem a tér, hanem az *idő* a priori formáján alapul. Az olyan aritmetikai ítélet, mint „ $7 + 5 = 12$ ”, szükségképpen feltételezi a *számlálás* műveletét. A két szám összeadásakor el kell számlálnom valamiféle hét egységet, és hozzá kell adnom még öt egységet. De a számlálás művelete – véli Kant – szükségképpen feltételezi az *időt*: a számlálás *időben* megy végbe. Az idő azonban, amelyről szó van, ebben az esetben sem a megszkott *empirikus idő*, az időszemlélet pedig nem *empirikus* szemlélet. Ha empirikus volna, akkor az aritmetikai ítéletnek nem volna apodiktikus érvénye. Ilyen érvényre csak azért tesz szert, mert az érzéki időszemlélet, amelyen az aritmetika alapul, nem empirikus érzéki szemlélet, hanem csupán ennek a priori *formája*.

Felváztuk tehát Kant tanítását a matematikai tudás megbízhatóságának feltételeiről. E tanítás ismeretelméleti alapja gyökeresen különbözik az elődök elképzeléseitől. Kant apriorizmussal ruházta fel az érzékiség elméletét. Elődei között egy sem akadt, aki feltételezte volna, hogy az érzéki ismeret is lehet a priori jellegű. A szenzualista ismeretelméletek között egy sem akadt, amely elhagyta volna az empirizmus talaját. Továbbá, Kant egyetlen elődje sem alkalmazta az apriorizmust az érzéki ismeret *formáira*. Kant mindezt megtette. Az érzéki ismereten belül megkülönböztet egy olyan részt, amely véleménye szerint apriorisztikus. Hangsúlyozza azonban, hogy ez az aprioritás *csak a formára* vonatkozik, a tartalomra nem.

Ezek a tételek lehetővé tették Kant számára, hogy a matematikáról szóló elméletét bizonyos értelemben közelítse az *érzéki* ismeretről szóló tanításához. A filozófia – állítja Kant – egyedül az *általános fogalomhoz* tartja magát; a matematika viszont semmit sem érhet el pusztá fogalmakkal, és azonnal a szemlélethez kell folyamodnia, „ahol fogalmait... *in concreto*” vizsgálhatja. A fogalmat azonban nem empirikusan vizsgálja, hanem csak egy olyan szemléletben, amelyet mint a priorit tüntet fel, vagyis megszerkeszt.²⁰ Kant fejtegetése szerint fogalmat *szerkeszteni* annyi, mint felmutatni a neki a priori megfelelő szemléletet. „Egy fogalom szerkesztéséhez tehát megkívántatik egy *nem empirikus* szemlélet, mely tehát mint szemlélet mindig *egyes* tárgy, mindazonáltal – fogalomnak (általános képzetnek) a szerkesztése révén – egyetemes érvényt kell kifejezni a képzetben minden lehetséges szemlélet számára, amely ugyanazon fogalom alá tartozik. Háromszöget például úgy szerkeszték, hogy feltüntetem az e fogalomnak megfelelő tárgyat, mégpedig vagy pusztá képzelet által a tiszta szemléletben, vagy utána papíron is az empirikus szemléletben, de mindkét esetben teljesen *a priori*, anélkül, hogy a hozzá való mintát valamely tapasztalatból kölcsönöztem volna. Az egyes odarajzolt idom empirikus, és mégis arra

²⁰ Vö. Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 452., 454. old.

szolgál, hogy a fogalmat egyetemességének kára nélkül kifejezze, mert ebben az empirikus szemléletben mindig csak a fogalom megszerkesztésének aktusára vagyok tekintettel, amelynek szempontjából sok meghatározás, például az oldalak és szögek nagyságáé, teljesen közömbös – elvonatkoztatok tehát ezektől a különbségektől (meghatározásoktól), amelyek a háromszög fogalmát nem változtatják meg.”²¹

Kant a filozófia minden területére nézve alapvetőnek tartotta azt a felfedezését, hogy léteznek szintetikus a priori ítéletek.

Ha a filozófia vagy a metafizika képes megbízható, apodiktikus tudománnyá válni, akkor szintetikus a priori ítéleteket kell tartalmaznia. Ezért a tiszta ész igazi feladatát általános formában a következő kérdés fejezi ki: „*Miképp lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?*”²²

A metafizika – véli Kant – csak azért maradt mindmáig a megbízhatatlanság és ellentmondásosság bizonytalan állapotában, mert senki sem jutott eszébe ez a feladat, sőt talán még az analitikus és a szintetikus ítéletek megkülönböztetése sem.

Hume felfedezte ugyan, hogy az oksági kapcsolatra vonatkozó ítéletekben az ok és az okozat összefüggésének állítása szintetikus ítélet, de arra a meggyőződésre jutott, hogy az ilyen ítélet sohasem lehet a priori, a szubjektumnak és a predikátumnak benne elgondolt szintézise egyes-egyedül a tapasztalatból származik, és csak a megszokás révén tesz szert látszólagos szükségszerűsége.

Saját kérdésfeltevését Kant úttörő jelentőségűnek tartja a metafizikára nézve, és kijelenti, hogy az általa kitűzött feladat megoldása egyúttal megmagyarázza az ész tiszta alkalmazásának lehetőségét *minden* olyan tudomány megalapozásában és kifejlesztésében, amely a priori elméleti tudást foglal magába a tárgyakról.

Ami azonban a tudás *területét* illeti, a szintetikus a priori ítéletek kérdése Kant szerint különböző tartalmakat vesz fel. A matematikában és a természettudományban tulajdonképpen fel sem kell tenni a kérdést, hogy lehetségesek-e szintetikus a priori ítéletek: létezésükhöz

²¹ Uo. 454. old.

²² Uo. 38.^o old.

ezekben a területeken nem fér kétség. A geometriai és aritmetikai ítéleteknek az imént vizsgált esetei például nemcsak szintetikusak, hanem a prioriak is: általánosak és szükségszerűek, ez pedig aprioritásukat, a tapasztalattól való függetlenségüket jelenti.

A természettudomány vagy az elméleti fizika is tartalmaz szintetikus a priori ítéleteket. Mint elveket foglalja őket magába. Ilyenek például a következő ítéletek: „a testi világ minden változásában az anyag mennyisége változatlan marad”, vagy: „a hatásnak és ellenhatásnak minden mozgás-közlésben mindig egyenlőnek kell lennie”.

„Világos – fejti ki gondolatát Kant –, hogy mindkét tétel nemcsak szükségszerű, tehát *a priori* eredetű, hanem szintetikus is. Mert az anyag fogalmával még nem gondolom a megmaradást, hanem csak azt, hogy megtölti a teret, és ily módon jelen van benne. Ebben az ítéletben tehát valójában túlmegyek az anyag fogalmán, hogy *a priori* hozzá gondoljak valamit, amit *benne* nem gondoltam. A tétel tehát nem analitikus, hanem szintetikus, és mégis *a priori* elgondolt tétel; így van ez a tiszta természettudomány egyéb tételeivel is.”²³

Így állunk hát Kant szerint a matematika és a természettudomány filozófiai magyarázatával. Szükségtelen feltenni a kérdést, hogy *léteznek-e* ezekben a tudományokban szintetikus a priori ítéletek; a kérdés csak az, hogy *miképpen* léteznek. A transzcendentális filozófiának csupán annyi a dolga, hogy megmagyarázza lehetőségük ismeretelméleti feltételeit és formáit.

Egészen más a helyzet a filozófiával, pontosabban, a metafizikával. A metafizikában *mindenekelőtt* azt a kérdést kell eldönteni, hogy egyáltalán lehetségesek-e benne szintetikus a priori ítéletek.

Igaz: *célját illetően* a metafizika is szintetikus a priori tételekből áll, sőt azt mondhatjuk, hogy csak ilyenekből tevődik össze. A metafizikának ugyanis nem az a feladata, „hogy csupán taglalja, s ezzel analitikusan magyarázza a dolgokról alkotott *a priori* fogalmakat”; nem, ebben a tudományban „tudásunk *a priori* bővítésére törekszünk, s e célból olyan alaptételekkel kell élnünk, melyek az adott fogalomhoz olyas-

²³ Uo. 37. old.

valamit adnak hozzá, ami benne nem foglaltatott, és szintetikus *a priori* ítéletek segítségével annyira túl kell mennünk rajta, hogy maga a tapasztalat sem követheti nyomunkat, például ebben a tételben: *a világ-nak kezdettel kell bírnia* stb.”²⁴

De ha a metafizika Kant szerint csupa szintetikus *a priori* ítéletből áll is, ezek az ítéletek önmagukban még nem alapozzák meg a metafizikai ismeretek szükségképességét. A metafizika mind ez ideig nem megbízható tudomány. A különböző metafizikusok által megállapított szintetikus *a priori* ítéletek ellentmondanak egymásnak, nem lehet közöttük összhangot és egységet teremteni. „Sőt bizonyára az effajta tudomány megalkotásának kísérlete volt az első oka az oly korán támadt szkepticizmusnak...”²⁵

A szkepticizmussal azonban az ész „önmagán követ el erőszakot”, és bizonyára nem folyamodik ehhez a gondolkodásmódhoz, ha „nem esik teljesen kétségbe azon, hogy legfontosabb céljait el nem érheti”²⁶. Ezt a természetellenes radikális szkepticizmust Kant élesen elutasítja.

Kant szerint azt a szükségletet, hogy válaszoljunk a metafizika kérdéseire, nem lehet kiirtani és elhárítani. Ezért az a tény, hogy mind a mai napig nincs általánosan elismert, szilárdan megalapozott és kidolgozott, tudományos metafizika, nem tántoríthat el bennünket elvileg az ilyen metafizika lehetőségének kutatásától. Ennek a kutatásnak – véli Kant – transzcendentális vizsgálódásnak kell lennie, amely az ész képességére irányul, vagyis arra a kérdésre, hogy *megalapozhatók-e* a metafizika ítéletei mint szintetikus *a priori* ítéletek, és milyen alapra támaszkodhat a bennük elgondolt *a priori* szintézis.

Ezt a kanti terminológia szerint transzcendentális kérdést a tudás *valamennyi* területére vonatkozóan fel kell tenni: a matematika, a természettudomány és a filozófia vonatkozásában egyaránt. Igaz, a matematikát és a természettudományt illetően – mint a korábbiakban kimutattuk – Kant szerint eleve ismeretes, hogy léteznek szintetikus *a pri-*

²⁴ Uo. 37–38. old.

²⁵ Kant prolegomenái... 1d. kiad. 18. old.

²⁶ Uo.

ori ítéletek, még hozzá teljesen megbízhatóak; de transzcendentális vizsgálódás nélkül ezekben a tudományokban is tisztázatlan marad, hogy ítéleteikben voltaképpen *mire* támaszkodik az a priori szintézis.

Ennek a szintézisnek a támasza vagy az *érzéki*ség lehet, vagy az *értelem*, vagy az *ész*. Ezért az a priori szintézis transzcendentális alapjára vonatkozó kérdést a transzcendentális filozófia három része válaszolja meg: a transzcendentális *esztétika*²⁷, a transzcendentális *analitika* és a transzcendentális *dialektika*. A transzcendentális analitika és a transzcendentális dialektika együtt alkotja a transzcendentális *logikát*. A logikának ez a két része „az értelmi szabályok tudománya általában”, és ebben különbözik az esztétikától, „az érzékiség szabályainak tudományától”²⁸.

A transzcendentális logika „csak az értelem és az ész törvényeivel foglalkozik, de csupán amennyiben *a priori* vonatkoztatjuk tárgyakra”; eltérően a szokásos, általános logikától (allgemeine Logik), amely megkülönböztetés nélkül vonatkozik „mind az empirikus, mint a tiszta észismeretekre”²⁹.

A transzcendentális *analitika* – a transzcendentális logika része – a tiszta *értelmi* tudás elveit fejt ki, valamint azokat az elveket, amelyek nélkül semmilyen tárgy nem gondolható el. A transzcendentális analitika „egyszersmind az igazság logikája”³⁰. Ebben a minőségében a transzcendentális analitika nem lehet más, mint az értelem *empirikus* használatának, *tapasztalati* alkalmazásának kánonja; és nem is szabad másnak lennie.

A filozófusok azonban nagyon vonzódnak és csábítóknak találják, hogy tiszta értelmi ismeretekkel és alaptételekkel éljenek akkor is és

²⁷ A *tiszta ész kritikájában* Kant, Alexander Baumgarten nyomán, az *érzéki* ismeretről szóló tanítást nevezi „esztétikának”. Csupán *Az ítélőerő kritikájában* kezdi az „esztétika” kifejezést új, mai jelentésében használni. A terminus alkalmazásáról lásd *V. Aszmusz: Nyemeckaja esztyetyika XVIII veka*. Moszkva 1963. 55. old.

²⁸ *Kant: A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 71. old.

²⁹ Uo. 74. old.

³⁰ Uo. 77. old.

ott is, amikor és ahol ezek meghaladják minden lehetséges tapasztalat határát. De csak a tapasztalat ad nekünk olyan tárgyakat, amelyekre a tiszta értelmi fogalmakat alkalmazni lehet. Az értelem, ha túllép a tapasztalat határán, nagy kockázatot vállal: igyekszik a tiszta értelem formális elveit pusztá spekulációk útján az ismeret anyagaként felhasználni, és „különbség nélkül ítélni oly dolgokról, amelyek nincsenek adva, sőt talán semmiképpen nem is adhatók”³¹.

Akik így használják az értelmet, azok „visszaélnek” a transzcendentális analitikával: tévesen tekintik az általános és korlátlan értelemhasználat fegyverének vagy eszközének, arra merészkedve, hogy „egyedül a tiszta értelemmel... szintetikusán ítéljenek, állítsanak és döntsenek tárgyokról általában”³².

A tiszta értelemnek ezt a – téves – használatát Kant „dialektikusnak” mondja. Ennek megfelelően, a transzcendentális logika *második* részét, a transzcendentális látszat tanát, „transzcendentális dialektikának” nevezi³³. A transzcendentális dialektika nem a dialektikus látszat „dogmatikus fölkeltésének mestersége”, hanem „az értelem és az ész hiperfizikai használatának kritikája”. A transzcendentális dialektikának az a célja, hogy fölfedje az ész „alaptalan állításának hamis látszatát”, s az ismeretek föltalálására és kibővítésére irányuló jogtalan igényeit „leszállítsa a tiszta ész pusztá megítélésére és a szofisztikus ámításoktól való megóvására”. Az ily módon felfogott transzcendentális dialektika alkotja a dialektikus látszat kritikáját.³⁴

A transzcendentális esztétikát és a transzcendentális logikát (analitikát és dialektikát) Kant kiegészíti a transzcendentális *módszertannal*. Ennek az a feladata, hogy meghatározza „a tiszta ész formai feltételeinek teljes rendszerét”³⁵. E feltételek kutatása révén alakítja ki a transzcendentális filozófia a tiszta ész *diszciplinájáról* és *kánonjáról* szóló tanítást – vagyis azt az elméletet, amely a megismerőképeség

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Uo. 33., 34. old.

³⁵ Uo. 449. old.

helyes használatának a priori elveivel foglalkozik általában –, tárja fel továbbá a tiszta ész *architektonikáját* (a rendszerépítés művészetét) és *történetét*. Ez utóbbinak egyébként Kant csak a rendszerbeli helyét jelöli ki, amelyet a jövőben kell majd betölteni.

VI.

Az a következetesség, amellyel Kant az esztétika és a logika transzcendentális problémáit vizsgálja, könnyen ad tápot annak az elképzelésnek, hogy a transzcendentális filozófia kezdete, forrása és alapja a *matematikai* gondolkodás ismeretelméleti jellemzése, valamint ezzel szoros összefüggésben a *természettudományos* gondolkodás jellemzése. Maga Kant túlságosan is nyilvánvaló és csábító ürügyeket szolgáltatott ehhez az elképzeléshez. Az általa körvonalazott transzcendentális terület láthatólag arra ösztönözte, hogy ne annyira a természetben működő *szubsztanciákat* és *okokat* kutassa, mint inkább a természeti jelenségekben kirajzolódó *matematikai viszonyokat*. Ez a kutatás előkészítette azt a logikát, amely már nem úgy tárgyalta a gondolkodás tiszta meghatározásainak területét, mint az önálló és önmagukért létező szubsztanciák világát, hanem inkább mint az „Én” tevékenysége által létrehozott tételezések rendszerét. Ebben az értelemben elemzi Ernst Cassirer – „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit” című munkájának második kötetében – a transzcendentális filozófia keletkezését. Cassirer munkájának ezt az irányát Richard Kroner is támogatta³⁶, aki azon a véleményen volt, hogy Cassirer teljesen kimerítette a kérdést.

De ugyanez a Kroner joggal hívja fel a figyelmet a szélsőségekre vagy éppen ferdítésekre, amelyek a transzcendentalizmusnak ezt az értelmezését terhelik. A kisiklásokért az *egész* marburgi iskolát, különösen pedig Cassirert teszi felelőssé. Kroner rámutat: a matematikai természettudománynak kétségtelen történelmi jelentősége volt Kant

³⁶ R. Kroner: Von Kant bis Hegel. I. köt. Tübingen 1921. 49. old.

filozófiájára nézve, ennek a ténynek azonban nem szabad azt eredményeznie, hogy a transzcendentális logikát *túlságosan* közeli kapcsolatba hozzuk a matematikai és természettudományos gondolkodással.³⁷ Kroner úgy véli, hogy Kant gondolkodásmódja, Platónéhoz hasonlóan nem matematikai, hanem „velejéig logikai-dialektikus”³⁸. Kritika-előtti korszakában ugyan Kant kijelentette néha, hogy a fizika és a metafizika – módszertani tekintetben – ugyanazon az alapon nyugszik, de ezek a kanti kijelentések még „azt a Leibniz és Wolff stílusában művelt természettudományos metafizikát tartották szem előtt, amelyet Kant később elvetett”³⁹. A legfőbb és legtisztább természeti törvények felkutatása Kant szerint nem úgy történik, mint a természettudományban, nem olyan módszer alapján, amely a tapasztalatot matematikai elemekre bontja, majd úgy ad róluk számot, hogy megállapítja ezeknek az elemeknek a mennyiségi viszonyait. Az említett törvények kutatása annyit jelent, hogy *magát a megismerést* elemezzük, amely *saját* elemeire tagolódik, s amelyet ezeknek az elemeknek a *szintéziseként* vagy *kapcsolataként* fogunk fel. És ha igaz is, hogy a matematikai természettudomány – akárcsak a transzcendentális filozófia – nem szubsztanciákat és okokat kutat többé, ennek a tartózkodásnak a mélyebb alapja mindkét esetben más. Galilei tudománya egyszerűen mellőzte azokat a feladatokat, amelyeket Platón a dialektikájában és Arisztotelész a metafizikájában maga elé tűzött. Kant transzcendentális filozófiája ellenben felveti és *új* szellemben oldja meg ezeket a feladatokat: a kategóriákat és eszméket a megismerő „Én”-re vonatkoztatja, és ennek az „Én”-nek a megismerési formáiként értelmezi őket. A gondolkodás transzcendentális formáit Kant egyidejűleg tekinti *szubjektum-felettinek* és *a szubjektumban gyökerezőnek*, egyes-egyedül az „Én”-ből származónak. Szubjektum-felettiek abban az értelemben, hogy általános és szükségszerű érvénnyel bírnak a szubjektum számára. Ennyiben hasonlítanak a matematika és a matematikai természet-

³⁷ Uo.

³⁸ Uo. 50. old.

³⁹ Uo.

tudomány gondolkodásmódjára. A szubjektum-felettségnek ez az eredete azonban maga vezet el az „*ÉN*” tevékenységi formáihoz mint a transzcendentális formák végső forrásához.

A transzcendentális „*ÉN*”-hez való felemelkedést Kant már a transzcendentális esztétikában megkezdi. Már itt felteszi a kérdést, hogy mi az alapja a predikátum és a szubjektum szintézisének a matematikai ítéletekben. A Kant előtti filozófia racionalizálta a matematikai ítéleteket: az *értelmi* gondolkodás tételeinek tartotta őket, és feltételezte, hogy értelmi jellegük – a logikai *analízis* alapján – *teljes* magyarázatot ad logikai természetükre és logikai érvényükre. Ez a filozófia egyáltalán nem foglalkozott az érzékiség, az érzéki szemlélet szerepével a matematikai ismeret megszerkesztésében.

Kant ismét felteszi a kérdést: mi az érzékiség szerepe a matematikában? Mivel az értelmi fogalom csak azt magyarázhatja meg, ami *analitikusan* benne rejlik a tartalmában, két tartalmilag nem azonos matematikai fogalom összekapcsolása vagy szintézise felől nem az értelem dönt logikai elemzéssel, hanem csakis az *érzékiség* az érzéki *szemléletben* vagy érzéki *intuíción*. A geometria számára a *tér*, az aritmetika számára az *idő* szemlélete (intuícója) mérvadó. Egyik sem *tartalma* a szemléletnek, hanem csak *formája*. Ha a szemlélet *tartalma* volna a matematikai ítéletben a szintézis forrása vagy alapja, akkor maga a szintézis csupán *empirikus* lehetne, szükségszerűség és általánosság nélkül. Hume-féle szintézis volna, a Hume-ra jellemző ismeretelméleti és tudományelméleti szkepszissel.

A transzcendentális esztétikában Kant mindenekelőtt *elszigeteli* az érzékiséget. Leválasztja az ismeretről mindazt, amit az értelem saját fogalmai révén gondol, hogy az *empirikus* szemléleten kívül semmi se maradjon. Azután az empirikus szemlélettől is elhatárolja mindazt, ami az *érzékeléshez* tartozik, hogy ne maradjon más, mint a *tiszta* szemlélet és a jelenségek pusztá *formája* – az egyedüli, ami a priori lehet adva az érzékiségben. Végül is kiderül, hogy az érzéki szemléletnek két tiszta formája létezik az a priori ismeret elveként: a *tér* és az *idő*.

A külső térszemléletnek a priorinak kell lennie bennünk, azaz *meg*

kell előznie minden tárgyi észlelést, tehát tiszta, nem-empirikus szemléletnek kell lennie. Ez Kant szerint csupán akkor lehetséges, ha a szemlélet *egyes-egyedül* a *szubjektumban* van mint ennek az a *formai* tulajdonsága, hogy aláveti magát az objektumok hatásának, és ily módon befogadja a rájuk vonatkozó közvetlen képzetet, szemléletet.

Kant térelmélete az ismeretelméletben gyökerezik – forrása az a kérdés, hogy melyek a matematikai ismeretnek és a matematikai ítéletben megvalósuló logikai fogalom-szintézisnek az ismeretelméleti alapjai –, és *idealista* jellegű. Szubjektív idealizmusról van szó, tekintet nélkül arra, hogy Kant a matematikai ítéletek általánosságáról és szükségszerűségéről beszél. Kant szemében ez az általánosság és szükségszerűség a matematikai ismeret *objektivitásának* bizonyítéka. Ez az „objektivitás” azonban filozófiailag szubjektív idealizmust jelent; hiszen Kant szerint „a tér nem tünteti föl némely magánvaló dolog tulajdonságát... azaz nem tünteti föl olyan meghatározottságaikat, melyek magukhoz a tárgyakhoz tapadnak, és akkor is megmaradnának, ha a szemlélet minden szubjektív feltételétől elvonatkoztatnánk”⁴⁰. A kanti felfogás idealizmusa nyilvánvalóan antropocentrikus vagy antropológiai. „... csak emberi szempontból szólhatunk térről, kiterjedésről stb.– állítja a filozófus. – Ha mellőzzük ezt a szubjektív feltételt, mely egyedül teszi lehetségessé, hogy külső szemléletet szerezzünk..., akkor a tér képzete semmit sem jelent. Ez az állítmány csak annyiban tulajdonítható a dolgoknak, amennyiben megjelennek nekünk, azaz amennyiben az érzékiség tárgyai. Az érzékiségnek nevezett receptivitás állandó formája mindazoknak a viszonyoknak a szükséges feltétele, melyekben tárgyakat mint rajtunk kívülieket szemlélünk; ha pedig e tárgyaktól elvonatkoztatunk: tiszta szemlélet, amelynek tér a neve.” Továbbá, „az érzékiség különös feltételeit nem tehetjük a dolgok lehetőségének, hanem csak jelenségeiknek a feltételeivé”⁴¹.

Ezért – vonja le Kant a következtetést – „mondhatjuk ugyan, hogy a tér magába foglal minden külsőleg megjelenő dolgot, de nem mond-

⁴⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 52. old.

⁴¹ Uo.

hatjuk, hogy magába foglalja magukat a dolgokat mind, tekintet nélkül arra, hogy szemléljük-e őket vagy sem, vagy hogy bármilyen alany szemléli-e őket”⁴².

Már a „transzcendentális esztétikában” felbukkannak tehát Kant transzcendentális idealizmusának *alaptételei*: a jelenségek megkülönböztetése a magánvaló dolgoktól, valamint az a tétel, hogy a jelenségek a priori megismerése lehetséges, de a magánvaló dolgok megismerése nem lehetséges. E tételek közös alapja a *szubjektív* idealizmusnak az a tétele, amely az apodiktikus – szükségszerű és általános – ismeretet a transzcendentális szubjektum vagy „Én” tevékenységének tulajdonítja. A *tér* fogalmának transzcendentális tárgyalását Kant a következőképpen fejezi be az első fejezet 3. §-ában: „A térbeli jelenségek transzcendentális fogalma... kritikai figyelmeztetés arra, hogy egyáltalán semmi, amit a térben szemlélünk, nem magánvaló dolog, a tér pedig nem olyan formája a dolgoknak, mely nekik maguknak volna a tulajdonságuk, s hogy a dolgok önmagukban nem is ismereteseek előttünk; mert amit külső dolgoknak nevezünk, azok csak érzékiségünk képzetei, melyeknek formája a tér...” Ez azonban annyit jelent, hogy a képzetek valódi korrelátumát, a magánvaló dolgot, a tér segítségével „soha nem ismerjük és nem is ismerhetjük meg”⁴³.

Hasonló módszerrel vizsgálja Kant az *idő* fogalmát is. Az időről is kimutatja a transzcendentális idealitást. „Az idő nem olyasvalami, ami megállna önmagában, vagy objektív meghatározottságként a dolgokhoz tartoznék”. Ha önmagában létezne, akkor „olyasvalami volna, ami valóságos tárgy nélkül is valóságos volna”. Ha úgy is megmaradna, hogy „szemléletünk minden szubjektív feltételétől elvonatkoztatunk”, ha tehát maguknak a dolgoknak a meghatározottsága vagy rendje volna, akkor „nem előzhetné meg a tárgyakat mint feltételük, s nem ismerhetnénk és szemlélhetnénk szintetikus *a priori* tételek alapján”⁴⁴.

A transzcendentális vizsgálódás kimutatja, hogy mindkét előfeltevés

⁴² Uo.

⁴³ Uo. 53–54. old.

⁴⁴ Uo. 56. old.

hibás: az a priori ismeret és szemlélet igenis lehetséges. Azért az, mert „az idő nem egyéb, mint az a szubjektív feltétel, amely mellett a szemlélet egyedül lehetséges bennünk”⁴⁵. Az *időt* illetően – akárcsak a *tér* vonatkozásában – Kant arra a nyilvánvalóan ellentmondásos kísérletre vállalkozik, hogy egyszerre ábrázolja ezt a fogalmat ismereteink szubjektív és objektív feltételeként. Az idő *szubjektív*. Nem más, mint „szubjektív feltétele a mi (emberi) szemléletünknek (mely mindig érzéki, vagyis annyiban az, amennyiben a tárgyak afficiálnak bennünket), és önmagában, ezen az alanyon kívül semmi”. Egyúttal azonban az idő *objektív* is. „Ha... azt mondom: minden dolog mint jelenség (mint az érzéki szemlélet tárgya) az időben van, akkor ez az alaptétel objektív igazsággal és *a priori* általánossággal rendelkezik.”⁴⁶

Hogyan fordulhat elő ilyen ellentmondás az idő filozófiai jellemzésében? Kant nem rejtegeti és nem hallgatja el ezt az ellentmondást, de saját transzcendentális felfogásának fényében kívánja megmagyarázni. Azt javasolja, hogy az idő *empirikus realitását* különböztessük meg *transzcendentális idealitásától*. *Empirikusan* az idő reális. Ez azt jelenti, hogy megtartja objektív érvényét minden olyan tárgyra nézve, amely valamiképpen adva lehet érzékeink számára. Szemléletünk mindig érzéki jellegű. Ezért a tapasztalatban sohasem adódhat számunkra olyan tárgy, amely ne volna alávetve az időfeltételnek.

A filozófia azonban nem formálhat jogot arra az állításra, hogy az idő realitása abszolút. Ha az volna, akkor „feltétlenül a dolgokhoz tartoznék mint feltételük vagy sajátosságuk, tekintet nélkül érzéki szemléletünk formájára ... magánvaló dolgokhoz tartozó tulajdonságok érzékeink útján sohasem adhatók. Következésképpen – fejtegeti Kant – ebben áll az idő *transzcendentális idealitása*, melynek értelmében, ha az érzéki szemlélet feltételeitől elvonatkoztatunk, az idő egyszerűen semmi, s a magánvaló dolgok között (szemléletünkhöz való viszonyukat nem tekintve) sem szubsztanciaként, sem akciciaként nem találhat helyet.”⁴⁷

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. 57. old.

⁴⁷ Uo. 57–58. old.

Az idő nem valami valóságos – folytatja Kant –, csupán a *belső szemlélet* valóságos formája. Következésképpen az idő „valóságosnak tekintendő, habár nem tárgyként, hanem saját magamnak mint tárgynak felfogása módjaként”⁴⁸. Nem egyéb, mint belső szemléletünk formája, és nem magukat a tárgyakat jellemzi, hanem csupán a tárgyak szemlélőjét, a szubjektumot.

A tér és az idő transzcendentális jelentősége a kanti tanok fényében nyilvánvaló: a megismerés két forrását alkotják, amelyekből a priori különféle szintetikus ismeretek meríthetők. A tér és az idő együtt mindennemű érzéki szemlélet tiszta formái, és éppen ezért lehetségesek Kant szerint a szintetikus a priori tételek. Minthogy azonban a tér és az idő csupán az érzékiség feltételei, tárgyakra csak annyiban vonatkozhatnak, amennyiben ezeket jelenségeknek tekintjük, nem pedig úgy, mintha feltárnák a „magánvaló dolgok” természetét. Mivel a tér- és az időforma csak a jelenségekre alkalmazható, a jelenségek határain túl nem lehetséges ezeknek a fogalmaknak az objektív használata.

Ez az elgondolás Kant szerint teljes mértékben biztosítja a tapasztalati tudás megbízhatóságát: mindenképpen bízunk ebben a tudásban, függetlenül attól, hogy a magánvaló dolgokhoz tartozik-e a tér és az idő, vagy csupán a dolgokról szerzett érzéki szemléletünkhöz. Hogy a dolgok önmagukban, érzékiségünknek ettől a receptivitásától elválasztva milyenek, arról nincs tudomásunk.

A tér- és az időfogalom transzcendentális vizsgálatának eredményeképpen Kant élesen szembeállíthatja a természetre és ismereteink eredetére vonatkozó saját álláspontját Leibniz és Wolff racionalizmusával. Ezek a filozófusok csak *logikainak* tekintették az érzéki és az értelmi ismeret közötti különbséget, holott az „transzcendentális, és nem pusztán az ismeret világosságának vagy homályosságának formájára, hanem *eredetére és tartalmára* vonatkozik”⁴⁹. Arról van szó, hogy „az érzékiséggel maguknak a dolgoknak a mivoltát nem homályosan, hanem egyáltalán nem ismerjük meg”. Ezért „mihelyt szubjektív mivolt-

⁴⁸ Uo. 58. old.

⁴⁹ Uo. 62. old. (Az én kiemelésem. – V. A.)

tunkat kiiktatjuk, kiderül, hogy a gondolt tárgy, az érzéki szemlélet által neki tulajdonított összes sajátosságokkal egyetemben, nincs és nem is lehet sehol, mert éppen ez a szubjektív mivolt határozza meg jelenségszerű formáját”⁵⁰.

Azt a kérdést, hogy miképpen viszonyul a *képzet* a *tárgyhoz* mint „magánvaló dologhoz”, többnyire csak *empirikusan* vagy *fizikai értelemben* teszik fel és vizsgálják. Azt mondják például, hogy a szivárvány csak „jelenség”, amely akkor keletkezik, ha az esőt átvilágítja a nap, az eső pedig „magánvaló dolog”. Kant elismeri, hogy ez „helyes is, ha a magánvaló dolog fogalmát fizikai értelemben vesszük...” De ha ezt a *fizikai* (vagy *empirikus*) tényt általában vesszük, és megkérdezzük, hogy „jelentí-e a dolgot magában..., akkor az a kérdés, hogy miképpen viszonylik a képzet a tárgyhoz, transzcendentális; és nemcsak az esőcseppek pusztá jelenségek, hanem gömbölyű alakjuk, sőt maga a tér is, melyben hullanak, semmi sem magában, hanem csak érzéki szemléletünk pusztá módosítása vagy alapja; a transzcendentális tárgy azonban ismeretlen marad előttünk”⁵¹.

VII.

Az érzékiség formáinak transzcendentális vizsgálata nyomán Kant előterjeszti magyarázatát a matematikai ismeret a priori jellegéről, szorosan összekapcsolva a matematika aprioritását a tér és az idő idealista értelmezésével. A matematika idealista – transzcendentális – elmélete azonban korántsem egyedüli feladata a „transzcendentális esztétikának”. Ez csupán a *legközelebbi* feladat, sőt, talán nem is *feladat*, hanem eredmény. A tér és az idő eszmeiségéről szóló tanítás filozófiai „terhelése” jóval nagyobb, semhogy megmaradna annak a vizsgálódásnak a kereteiben, amely a matematikai tudományok – a geometria és az aritmetika – szintéziseinek az érzékiség a priori szemléleteiben való

⁵⁰ Uo. 62–63. old.

⁵¹ Uo. 63. old.

megalapozására irányul. A tér – és különösen az *idő* – kanti elméletének filozófiai és „metafizikai” jelentősége (a „metafizika” szót itt a XVIII. századbeli értelmében használjuk) a „transzcendentális logikában”, a „transzcendentális dialektikában”, valamint Kant „gyakorlati” filozófiájában, az *etikában* domborodik ki. Ezt a jelentőségét a „transzcendentális logikában” (kiváltképpen az „analitikában”) még elfedi az a körülmény, hogy a „kritikának” ebben a szakaszában a kutatás eredménye – pontosabban, egyik eredménye – a természettudományos megismerés elmélete, azaz a *természeti* objektumokra irányuló *értelmi* megismerés logikája.

Ez az elmélet és ez a logika valóban nélkülözhetetlen volt Kant számára. Ha meg akarta ítélni, hogy mi lehet az apodiktikus a priori ismeret a metafizika területén (és hogy egyáltalán lehetséges-e ilyen ismeret ezen a területen), akkor feltétlenül meg kellett vizsgálnia, hogyan jelentkezik az effajta ismeret a természettudományban.

Az a gondos és részletes elemzés azonban, amellyel Kant – a „Transzcendentális analitiká”-ban – a természettudomány ismeretelméleti alapjait vizsgálta, *ennek* az elemzésnek az eredményeit állította előtérbe, és némileg elhomályosította az ismeretelméleti alapok elvi jelentőségét Kant metafizikája vagy általában vett filozófiája számára, amely a metafizikát tekinti legfőbb feladatának. *A tiszta ész kritikájának* szakaszos kifejtése, a kérdések „Esztétiká”-ra, „Analitiká”-ra és „Dialektiká”-ra tagolása azt sugallta az olvasónak, hogy ennek a kifejtésnek az *eredményeit* is szakaszosan sajátítsa el – tekintet nélkül azokra a magyarázatokra és kikötésekre, amelyekkel Kant maga akarta elkerülni ezt az eredményt, megőrizve az olvasó tudatában a mű szigorú filozófiai egységének a gondolatát. Az olvasó, aki Kanttal együtt mélyed el azokban az ismeretelméleti argumentumokban, amelyekkel a filozófus bebizonyította a tér és az idő transzcendentális idealitását, valamint ennek jelentőségét a matematika apodiktikus természetének megalapozása szempontjából, nem gyanítja még, hogy ezt a felfogást hogyan alkalmazza majd később a kriticismus a metafizikai problémák megoldására. Az „esztétikát” Kant az „analitikától” elkülönítve és tőle „függetlenül” vizsgálja. Kapcsolatuk kanti felfogása szempont-

jából nagyon fontos szem előtt tartani azt a helyet – a „transzcendentalis logika” elején –, amely az *érzékliség* és az *értelem* viszonyát vizsgálja. „Mivoltunkkal vele jár – állítja Kant –, hogy a *szemlélet* sohasem lehet más, mint *érzéki*, azaz csak azt a módot foglalhatja magába, ahogyan a tárgyak afficiálnak bennünket, hatnak ránk. Ellenben az a képesség, melynek segítségével az érzéki szemlélet tárgyát elgondoljuk, az *értelem*. E tulajdonságok egyike sem előbbrevaló a másiknál. Érzékliség nélkül semmiféle tárgy nem volna adva számunkra, értelem nélkül pedig semmiféle tárgyat nem gondolhatnánk el. A gondolatok tartalom nélkül üresek, a szemléletek fogalmak nélkül vakok. Ezért éppoly szükséges, hogy fogalmainkat érzékiekké tegyük (vagyis a szemléletben fűzzünk hozzájuk tárgyat), mint az, hogy szemléleteinket érthetőkké tegyük (*verständlich zu machen*, azaz fogalmak alá soroljuk). E két tehetség vagy képesség nem cserélheti föl egymással funkcióját. Az értelem nem szemlélhet, az érzékek pedig nem gondolhatnak semmit.”⁵²

Így választható Kant elvi álláspontja az érzékliség és az értelem viszonyára vonatkozóan. Kant azonban e rendkívül fontos kijelentése után figyelmeztet rá, hogy a továbbiakban mégis oly módon fogja vizsgálni az érzékliség (az esztétika) és az értelem (a logika) ismeretelméleti funkcióit, mintha ezek el volnának választva egymástól. A megismerés szubjektumában megvalósuló egységük nem jogosít fel bennünket arra, hogy szerepüket összezavarjuk: „igen fontos (Kant nem mondja meg, miért. – *V. A.*), hogy mindegyiküket gondosan elkülönítsük és megkülönböztessük. Ezért az esztétikát, vagyis az érzékliség szabályainak tudományát általában, megkülönböztetjük a logikától, vagyis az értelmi szabályok tudományától általában.”⁵³

Az elmondottak jegyében Kant, rátérve a tudás ismeretelméleti vizsgálatára, előre jelzi, hogy „talán vannak fogalmak, melyek *a priori* vonatkoznak tárgyakra, nem mint tiszta vagy érzéki szemléletek, hanem csak mint a tiszta gondolkodás cselekedetei, amelyek tehát fogal-

⁵² Uo. 70–71. old.

⁵³ Uo. 71. old.

mak". Kant ily módon, amint ő maga mondja, „előre” megalkotja „a tiszta értelem vagy észismeret tudományának eszméjét, mely által tárgyakat egészen *a priori* gondolunk”.⁵⁴

Kant már az *érzékiesség* a priori formáit vizsgáló „transzcendentális esztétikában” igyekezett kimutatni, hogy az *empirikus* szemléleti képzeteken (intuíciókon) kívül vannak *tiszta* szemléleti képzetek vagy *tiszta* intuíciók is. „... az érzéki szemléletnek – írja – két tiszta formája van mint az *a priori* ismeret elve, tudniillik a tér és az idő.”⁵⁵ A „Transzcendentális logika” című részben Kant kiterjeszti ezt a tanítást a *gondolkodásra* is. Előadja, hogy az „általános logika” elvonatkoztat az ismeret minden tartalmától, és csak a gondolkodás formáját vizsgálja; majd leszögezi, hogy léteznek „mind tiszta, mind empirikus szemléletek”, ha pedig így van, akkor „talán a tárgyak tiszta és empirikus elgondolása között is találunk különbséget. Ebben az esetben – folytatja – léteznék olyan logika, amelyben *nem vonatkoztatunk el az ismeret minden tartalmától*”.⁵⁶ Ezt a tudományt transzcendentális logikának kell nevezni.

Feladatának megfelelően, a transzcendentális logika lényegesen különbözik a *szokásos* vagy általános logikától (allgemeine Logik). Ez a különbség elsősorban az ismeret eredetére vonatkozik. Az általános logika az értelem törvényeit és formáit kutatja, *függetlenül* attól, hogy empirikus ismeretekre vagy tiszta értelmi ismeretekre vonatkoznak-e. A transzcendentális logika ellenben „kizárná mindazokat az ismereteket, melyek empirikus tartalmúak”.⁵⁷ Az általános logika egyáltalán nem foglalkozik a megismerés *eredetével*, és közömbös azzal szemben, hogy képzeink „eredetileg *a priori* vannak e bennünk, vagy pedig empirikusan adóttak”.⁵⁸ A transzcendentális logikának törődnie kell „a tárgyak ismeretének eredetével is, hacsak ez az ismeret

⁵⁴ Uo. 74. old.

⁵⁵ Uo. 49. old.

⁵⁶ Uo. 73. old. (Az én kiemelésem. – V. A.)

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo.

nem a tárgyaknak tulajdonítható”⁵⁹. „A tiszta fogalmakat tehát – mondja Kant – első csírázásukban és sarjadzásukban fogjuk kutatni az emberi értelemben, melyben előkészítve rejlenek...”⁶⁰

Az a priori ismeret genetikusan dedukciójának gondolata, amelyre Kant a transzcendentális logikát alapozza, fontos lépés volt a logikatudomány fejlődésében: a gondolkodás puszta formája helyett a *tárgyiság* mozzanata válik a megismerés objektumává. És jóllehet Kant az a priori megismerés lehetősége felől kérdezett, a kérdés nem az a priori megismerésre vonatkozott általában, hanem a *tárgyi* megismerésre. Kant azt kérdezi: hogyan lehetséges a *tárgyiság* a priori megismerése, melyek a *tárgyak* a priori elgondolásának feltételei. A szokásos logika semmibe vette az ismeretek származás szerinti megkülönböztetését. A transzcendentális logika ellenben nemcsak alapvetőnek tekinti ezt a kérdést, hanem arra is ígéretet tesz, hogy felkutatja az ismeret genezisé, egészen a legelső csíráig.

Azzal, hogy meggyökerezettette a filozófiában ezt a gondolatot vagy feladatot, Kant bizonyos értelemben túllépett önmagán. Kritika-előtti műveiben genezisüktől függetlenül vizsgálja a tudat és a gondolkodás formáit, mint kész, kialakult és adottságukban megváltoztathatatlan, stabil formákat. „Kritikai” korszakában már felteszi a kérdést a gondolkodás formáinak és kategóriáinak geneziséről, s ezzel előrelép a német racionalizmus iskolájához képest. Igaz ugyan, hogy Leibniz a maga nagyszabású teleológiai evolúciós elméletében olyan fokozati egymásutánnak tekintette a tudat életét, amely az alig pislákoló „kis percepcióktól” az emberi szellem legvilágosabb és legbonyolultabb struktúrájáig halad; a feladatot azonban Leibniz sem a gondolkodási formák és kategóriák *fejlődésének* tanulmányozásában látta, hanem történelmen kívüli elvi osztályozásukban, valamint az általánosság és szükségszerűség racionalista eszménye szerinti értékelésükben.

Kant érdeme abban rejlik, hogy a transzcendentális logikában – korának, sőt bizonyos szempontból saját rendszerének tendenciái

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo. 80. old.

ellenére – feladatul tűzte ki a tudás ismeretelméleti forrásainak kutatását, habár ezt a feladatot az a priori tudásnak, vagyis annak a tudásnak a vizsgálatára korlátozta, amely a kanti fogalmaknak megfelelően magában az értelemben és az észben gyökerezik. Kant nem érte be a meglevő – ismeretlen eredetű – értelmi formák pusztá *leírásával*, hanem e formák transzcendentális dedukciójára törekedett. Ez a gondolat érlelte annak a későbbi dialektikának a csíráját, amelyet Kant folytatói dolgoztak ki a klasszikus német idealizmusban, mélyebben és teljesebben, mint ő.

A kanti ismeretelmélet és logika genetikus vizsgálódásai szoros kapcsolatban voltak a filozófusnak egy másik fontos gondolatával, az ismeret *szintetikus* természetéről szóló tanítással. A transzcendentális értelmi formák dedukciójának elgondolásában Kant abból a meggyőződésből indult ki, hogy ezek a formák az általában vett tudat összes funkcióinak valamiféle rejtett egységében gyökereznek. Ezt az egységet Kant szintetikusnak képzelte. „Mindenekelőtt a szintézisre kell figyelmet fordítanunk – írta –, ha megismerésünk első eredetéről akarunk ítélni.”⁶¹ Kant *apriorizmusának* egyik ismeretelméleti gyökere éppen abban a meggyőződésben jelik, amely szerint az apriorizmus teszi lehetővé, hogy az értelmet ne összefüggéstelen elemek diszkrét és mechanikus összegeként tárgyaljuk, hanem valamiféle *egészként*, mint összes egymásra következő formáinak és kategóriáinak *egységét*. „Ez a tudományos teljesség – írja – nem alapozható teljes bizonyossággal egy pusztán kísérletileg létrehozott aggregátumra (az ismeretek aggregátumára – V. Sz.); ennél fogva csak az *a priori* értelmi ismeretnek mint *egésznek* az *eszméje* révén s az eszmét alkotó fogalmaknak ebből eredő felosztása folytán lehetséges – tehát csak azért, mert *egyetlen rendszerré kapcsolódik össze*.”⁶² A transzcendentális fogalmak „az értelemből mint abszolút egységből erednek”, s ezért „tisztán és elegyítetlenül jönnek létre”, tehát „nekik maguknak is valamely fogalom vagy eszme szerint kell egymással összefüggniök”. Csak ez az összefüg-

⁶¹ Uo. 87. old.

⁶² Uo. 79. old.

gés ad nekünk olyan szabályt – véli Kant –, „mely szerint minden tiszta értelmi fogalom helye és e fogalmak rendszerének teljessége *a priori* meghatározható; ellenkező esetben mindez az önkénytől vagy a véletlentől függne”.⁶³ Az értelmi formák *eredetére* és az értelem funkcióira vonatkozó szintetikus felfogás – állítja Kant – a hagyományos és a transzcendentális logika egyik legfőbb különbsége. A hagyományos logika azokat az *analitikus* módszereket vizsgálja, amelyekkel „több képzetet sorolunk egy fogalom alá”. A transzcendentális logika ellenben mellőzi a képzetek besorolását, és „a képzetek *tiszta szintézisét* sorolja fogalmak alá”.⁶⁴

A képzetek fogalmak alá sorolásának tiszta szintézise *három* mozzanatban megy végbe. A tárgyak *a priori* megismerése végett – mondja Kant – először is „a tiszta szemlélet *különféleségének*” kell adva lennie számunkra. A második feltétel „ennek a különféleségnek a *szintézise* a tiszta képzelőerő által”. De még ez sem ad ismeretet. „A fogalmak, melyek a tiszta szintézisnek *egységet* adnak, és csak a szükséges szintetikus egység képzetéből állnak – ezek alkotják a harmadik feltételt valamely előforduló tárgy megismeréséhez, és az értelmén alapulnak.”⁶⁵ E tiszta értelmi fogalmakat, amelyek *a priori* vonatkoznak a szemléleti képzetek tárgyaira általában, Kant – Arisztotelész szóhasználatával, de egészen más tartalommal – „kategóriának” nevezte.⁶⁶

Nincs itt helyünk kifejteni Kant elméletét a kategóriákról és az értelemben alkotott rendszerükről. Mindenképpen rá kell azonban mutatnunk arra, hogy a kategóriáknak és rendszerüknek kanti felfogása olyan elképzeléseken alapult, amelyek a *dialektikához* vezettek. Valamennyi kanti kategória *három mozzanat szintézise*: 1. a szemléleti sokfélesége; 2. a képzelőerő funkciójának sokféleségéé; 3. a fogalomé, amely *egységbe* hozza a két előző mozzanatot. Kant kategória-elmélete *egységet* állapít meg a *szemlélet* és az *ítélet* tudatfunkciói között. Ez az elmélet – legalábbis elvileg – leküzdi a transzcendentális esztétika és a

⁶³ Uo. 81. old.

⁶⁴ Uo. 87. old.

⁶⁵ Uo. 87–88. old.

⁶⁶ Uo. 88. old.

transzcendentális logika (analitika), az érzékiség és az értelem közötti szakadékot, az ismeret „anyagának” és formájának merev elhatárolását. „Ugyanaz az értelem,... ugyanazokkal a cselekedetekkel, melyekkel fogalmakban az analitikus egység segítségével az ítéletek logikai formáját hozza létre, a különféleképpen a szemléletben általában való szintetikus egysége segítségével transzcendentális tartalmat visz képzeletbe, ezért ezeket tiszta értelmi fogalmaknak nevezzük.”⁶⁷ És Kant hozzáteszi, hogy erre – a transzcendentális tartalom bevitelére – „az általános logika nem képes”.⁶⁸

A szintézis kanti fogalma lényegében *dialektikus*: megköveteli, hogy a szemléleti képzetek sokfélesége és a képzetalkotó képesség sokfélesége közötti *különbséget* egyúttal mint *azonosságot* is elgondoljuk – a tiszta értelmi fogalomban –, és megfordítva: hogy a tiszta értelmi fogalom *egységét* a sokféleség osztatlan *különbségeként* is elgondoljuk.

Hegel nagyra értékelte és megmagyarázta a szintézis kanti fogalmának dialektikus értelmét. Fejtegetései szerint a tudás szintetikus természetének fogalma Kant nagy és halhatatlan vívmánya. „Az a fogalom – magyarázza Hegel –, amelyet *Kant a szintetikus a priori ítéletekben* állított fel, ama *megkülönböztetettnek* fogalma, amely éppúgy *elválaszthatatlan*, egy *azonosé*, amely önmagában *el nem választottan különbség*.”⁶⁹ Ugyanez jellemzi a *kategoriális szintézis* kanti tanításának dialektikus értelmét is. Mint fogalom, a kategória az általa felölelt különbség *azonossága*; mint az érzékiség és a képzelőerő *sokféleségének szintézise*, feltételezi a benne egységre hozott sokféleség *különbözőségét*.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ G. W. F. Hegel. A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 184. old.

De nemcsak a kategóriában elgondolt egység és sokféleség szintézisének kanti fogalma volt dialektikus jellegű. Bizonyos értelemben dialektikus volt az az eljárás is, amellyel Kant levezette a kategóriák *összefüggését* az értelem transzcendentális szférájában. Kant hangsúlyozta és érdemének tekintette, hogy rendszerében a kategóriák dedukciója nem véletlenszerű, hanem elvi megfontolásra támaszkodik. Mivel az értelem ítélőképesség, a kategóriáknak, e „tisztá értelmi fogalmaknak” a rendszerét magának az ítélőképességnek az osztályozásából kell levezetni. „E beosztás – jelenti ki Kant – ...nem rapszodikus módon keletkezett tiszta fogalmak találomra való összekeresgéléséből”, hanem „rendszerzetten bontakozott ki egy közös elvből, jelesül az ítélőképességből (amely nem egyéb, mint a gondolkodás képessége).”⁷⁰

Sajnos, Kant maga gyengítette az általa kigondolt transzcendentális dedukció jelentőségét. A logikai és a transzcendentális reflexióról szóló saját tanítása ellenére, kategóriarendszerét az ítéletek hagyományos osztályozására alapozza, amelyet a régi logikából kölcsönzött. Ez az osztályozás egyszerűen megismétli a „gondolkodási funkcióknak” vagy ítéletfunkcióknak a régi logikában elfogadott osztályozását. Kant kifejti, hogy a kategóriák *négy* csoportja az ítéletekben található meg, „ha az ítélet minden tartalmától általában elvonatkoztatunk, és csak pusztá értelmi formájára ügyelünk”.⁷¹ Ez azonban azt jelenti, hogy Kant konfliktusba kerül saját követelményével, amely szerint a transzcendentális dedukció – a hagyományos logikától eltérően – nem vonatkoztat el a gondolkodás minden tartalmától; a transzcendentális kategóriatáblázat ugyanis teljességgel formális módon kezeli az ítéleteket. Tiszta értelmi fogalom vagy kategória – állítja Kant – pontosan annyi van, „amennyi logikai funkció az összes lehetséges ítéletekben..., mert e funkciók teljesen kimerítik az értelmet, egészen megszabják képességének határait.”⁷²

⁷⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 89. old.

⁷¹ Uo. 82. old.

⁷² Uo. 88. old.

De függetlenül attól, hogy a transzcendentális dedukció az ítéletek felosztásának régi – formállogikai – elvén alapul, a kanti dedukció magába foglalja egy másfajta – dialektikus – kategóriaértelmezés csíráját. Nem a kategóriák mennyiség, minőség, viszony és modalitás szerinti osztályozása az, ami dialektikus, hanem a kategóriák dedukciója a négy alapszoport *mindegyikében*. Tekintet nélkül arra, hogy milyen indítékokból osztotta Kant a kategóriákat négy csoportra, figyelmet érdemel a mód, ahogyan elgondolja az *összefüggést* minden egyes alapszoport három kategóriája között.

Kant maga mutatott rá, hogy a négy kategória-rovat egyike sem véletlenszerűen épül fel, és szerkezetük rendkívül fontos, termékeny elvet tartalmaz. A kategóriatáblázatból – írja *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában – érdekes következtetéseket lehet levonni „az összes észbeli ismeretek tudományos formájára... e tábla az értelem összes törzsfogalmait teljesen magába foglalja, sőt tartalmazza rendszerük formáját is az emberi értelemben, tehát valamely célba vett spekulatív tudomány *minden mozzanatára*, sőt ezek rendjére vonatkozólag is utasítást ad”.⁷³

Ha figyelmesen tanulmányozzuk a Kant-féle kategóriatáblázatot, nem nehéz megállapítanunk, hogy minden egyes kategóriaosztály szerkezete mind a négy csoportban azonos típusú, és ugyanez vonatkozik a kategóriák egymásutánjára is. Ez a szerkezet a legszorosabb kapcsolatban van Kantnak az ismeret *szintetikus* jellegéről, valamint a hagyományos és a transzcendentális logikai reflexió különbségéről szóló tanaival. A hagyományos logikai *dichotómiának* csupán az *el-lentmondás törvényére* van szüksége, mivel tartalmilag nem ismeri a felosztandó fogalmat. Az a priori szintézis elve szerinti felosztás ellenben *trichotómiaként* jelenik meg, mégpedig a következőképpen: 1. a fogalom mint feltétel, 2. a feltételezett, 3. a második levezetése az elsőből. Pontosan ilyen minden egyes osztály kategóriáinak kanti dedukciója: „rendesen a fogalmakból való minden *a priori* beosztásnak dichotómiának kell lennie”, viszont a kategóriák transzcenden-

⁷³ Uo. 90–91. old.

tális dedukciójában „minden osztályban egyenlő számú kategória van, tudniillik három”.⁷⁴

Ez a körülmény – jegyzi meg Kant – „hasonlóképpen gondolkodóba ejt”, mivel „a harmadik kategória mindig saját osztálya második és első kategóriájának egyesítéséből keletkezik”.⁷⁵ Így például a *menyiség* kategóriaosztályában *három* kategória van: az *egység*, a *sokaság* és a *mindenség*, amelyek – az ítéletek táblázatában – az *általános*, a *részleges* és az *egyedi* ítéletnek felelnek meg. Ez a különféleség azonban egészében véve a fogalom egységére vezetendő vissza.⁷⁶ A *mindenség* kategóriája például nem más, mint az egység és a sokaság dialektikus szintézise: ebben a szintézisben az *egység* a sokaságon alapul, a sokaságnak az egységből való levezetése pedig a *mindenség* kategóriáját eredményezi.

Abból, hogy a harmadik kategória úgy jön létre, mint saját osztálya második és első kategóriájának *szintézise*, nem szabad arra következtetnünk, hogy a harmadiknak Kant csupán *származékos* jelentőséget tulajdonít. Kant maga veszi elejét ennek az értelmezésnek. „Ne gondoljuk – írja – ..., hogy ezért a harmadik fogalom csak származtatott, s nem törzsfogalma a tiszta értelemnek.” Kant szerint ugyanis „az elsőnek és a másodiknak a harmadik fogalmat alkotó összekapcsolása az értelem *külön* cselekedetét teszi szükségessé, s ez *nem azonos* azzal, melyet az elsőnél és a másodiknál hajtunk végre”.⁷⁷ Így a *viszony* kategóriaosztályában *három* kategória található: a *szubsztancia*, az *ok* és a *kölcsönhatás*. De „abból, hogy az *ok* és a *szubsztancia* fogalmát egybekapcsolom, még nem értem meg a *hatást*, tehát azt, hogy az egyik szubsztancia miképpen lehet oka valaminek egy másik szubsztanciában”.⁷⁸ Valamennyi osztály valamennyi kategóriája *önálló*, továbbá *szükségszerű* és *alapvető* mozzanat az a priori ismeret szintézisében.

⁷⁴ Uo. 91. old.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 93. old.

⁷⁷ Uo. 91. old. (Az én kiemelésem. – V. A.)

⁷⁸ Uo. 91–92. old.

Emellett a kategoriális megismerés fejlődése meghatározott *rendben* megy végbe. Ez a rend nem pusztán formális, hanem dialektikus szintézis, nem analitikus, hanem dialektikus mozgás: a kategóriák átmenete a *feltételektől a feltételezett*hez, kettőjük *egységéhez* a befejezett és legfelsőbb fogalomban.

Ugyanezt kell elmondani a többi kategóriaosztályról is. A *minőség* osztályában például megkülönböztetjük a *realitás*, a *negáció* és a *limitáció* kategóriáját. Ebben az osztályban a limitáció kategóriája a *realitás* és a *negáció* szintézise. Végül, a *modalitás* kategóriaosztályában szerepel a *lehetőség*, a *létezés* és a *szükségyszerűség* kategóriája. A harmadik kategória – a *szükségyszerűség* – itt is olyan létezés, amely „magától a lehetőségtől már adva van”.⁷⁹

A kategoriális szintézis elméletének nagy történelmi jelentősége van. A kategóriák transzcendentális dedukciójában Kant felvetette azt a gondolatot, hogy bizonyos *szükségyszerűség* észlelhető a tárgyak elgondolhatóságát megalapozó mozzanatok egymásutánjában vagy fokozatosságában. Ha például el akarjuk gondolni a *mindenséget* (totalitást), akkor ennek *szükség*szzerű előfeltétele Kant szerint az *egység* elgondolásának lehetősége. De az *egység* fogalma önmagában még nem vezet el a *mindenség* fogalmához. Az *egység* fogalma azonban *szükség*képpen elvezet a *sokaság* fogalmához. Az *egység* a *feltétele* annak, hogy a sokaságot elgondolhassuk. Miután elgondoltuk az *egységet*, lehetetlen nem elgondolni vele együtt vagy utána a *sokaság* fogalmát is.

Az *egység* és a *sokaság* egymásnak ellentmondó fogalmak. A gondolkodás azonban nem torpan meg ezeknek a fogalmaknak a pusztá ellentmondásosságánál, szétválasztottságánál, diszkrét jellegénél. A gondolkodás *szükség*képpen a szintézisükre törekszik. A *sokaság* és az *egység* szintézise a *mindenség*.

Így fest a kanti kategóriák átmenetének vagy egymásutánjának a vázlata. Ebben a vázlatban észrevehető – bár nem egészen világosan és következetesen – az a gondolat, hogy az értelem átmenete egy-egy

⁷⁹ Uo. 91. old.

osztályban az egyik kategóriáról a másikra *ellentmondásokon keresztül* történik. Kant kategóriaosztályainak első és második kategóriája rendszerint két *ellentétes* fogalom. Így a *menyiség* kategóriaosztályában az első kategória az egység, a második a sokaság: ezek ellentétes fogalmak. A *minőség* kategóriaosztályában ugyanígy viszonylik egymáshoz a realitás és a negáció kategóriája, a *viszony* kategóriaosztályában pedig az inherencia és az okság kategóriája. Csak a *modalitás* kategóriaosztálya az, ahol az első és a második kategória (a létezés és a lehetőség) viszonya nem sorolható az ellentétesség alá.

A modalitás kategóriaosztálya Kant szerint az ítéletek *problematicus*, *asszertórikus* és *apodiktikus* ítéletekre való felosztásának felel meg. Ebben az osztályban nem az ellentétesnek a szintézisét gondoljuk el, hanem a logikai valóság és szükségszerűség *fokozatiságát*. Ennek a rovatnak az értéke abban rejlik, hogy megfigyelhető benne a tudás logikai tökéletesedésének egymásutánja. „Minthogy itt mindent fokozatosan kebelez be az értelem oly módon, hogy előbb valamiről problematikus ítéletet mondunk, azután pedig asszertórikusan vesszük igaznak, majd végül az értelemmel elválhatatlanul egybekapcsoltnak, azaz szükségesnek és apodiktikusnak állítjuk – írta Kant –, a modalitás e három funkcióját a gondolkodás megannyi mozzanatának nevezhetjük általában.”⁸⁰

Így képzei el Kant a kategóriák viszonyát egymáshoz a négy osztályban. Tanainak valóságos – dialektikus – értelméről aligha adott magának világosan számot. De éppen ezen a ponton csatlakozik hozzá közvetlenül Johann Gottlieb Fichte a maga „antitetikus” módszerével.

IX.

A *kategóriaosztályok* közötti viszonyok elemzésében Kant, mint már rámutattunk, egyszerűen az ítéleteknek azt a felosztását vagy osztályozását alkalmazta, amely a hagyományos (Kant szóhasználatával:

⁸⁰ Uo. 86. old.

„általános⁸¹) logikában elfogadott volt. Ennek ellenére itt is hű maradt a *transzcendentális* logika általános koncepciójához. Nem szorítkozik a négy kategóriaosztály pusztá megállapítására, hanem igyekszik felkutatni az értelem transzcendentális szférájában azt a *közös* forrást vagy általános és legfőbb feltételt, amely az *összes* kategóriák elgondolhatóságát megalapozza.

Az *egység* kategóriája Kant szerint nem lehet az összes kategóriák elgondolhatóságának ez az általános feltétele. Mivel *minden* kategória az ítéletek logikai funkcióin alapul, ezért együtt jár „a különféle egységének a fogalmával”. „A kategória tehát már kapcsolatot feltételez” – szögezi le Kant. Az egység fogalma azonban nemcsak hogy nem jöhet létre a kapcsolatból, hanem éppen ellenkezőleg, *feltétele* a kapcsolatnak, hiszen csak az egység fogalma „teszi lehetővé a kapcsolat fogalmát”. Ezért a fogalmak kapcsolata, amelyet a kategóriákban találunk, Kant szerint még nem alkotja a kategóriák magyarázatának vagy a transzcendentális megismerésnek a végső instanciáját. Ezt az egységet – mondja Kant – „még följebb kell keresnünk”. Meg kell találnunk azt, ami „a különböző fogalmak egységét az ítéletben megalapozza”.⁸¹ Ez az alap Kant szerint az *öntudat egysége*, vagyis az a lehetőség, hogy valamennyi képzetünket az „én gondolkodom” képzetére vonatkoztathatjuk. Ez a képzet 1. minden tudatban azonos, 2. minden gondolkodás előtt van adva mint az értelem öntevékenységének aktusa, 3. megalapozza az a priori ismeret lehetőségét. Ezt a keresett egységet, amely az értelem összes fogalmainak és ítéleteinek alapja, Kant „az öntudat transzcendentális egységének” vagy „az appercepció szintetikus egységének” nevezi. E fogalom – állítja Kant – „a legmagasabb pont, melyhez az értelem használatát, sőt az egész logikát s utána a transzcendentális filozófiát hozzákapcsolhatjuk, sőt e képesség maga az értelem”.⁸²

Csak a tudat transzcendentális egysége magyarázhatja meg, semmi más, hogy a priori fogalmaink hogyan alkalmazhatók a tudat hatá-

⁸¹ Uo. 102. old.

⁸² Uo. 104. old.

rain kívüli magánvaló dolgokra, és hogyan lehet *objektív* érvényük a tudás számára, holott forrásuk az ismeretelméleti *szubjektumban* van; csak ez az egység biztosíthatja a tudás szükségszerű és általános jellegét. A tudat transzcendentális egysége „eszközli a képzeteknek egy tárgyra való vonatkozását, tehát objektív érvényességét, ennél fogva ismeret-voltát, ezen alapszik tehát magának az értelemnek a lehetősége”.⁸³

A transzcendentális appercepció egységéről szóló tan idealista, pontosabban, szubjektív idealista jellege világosan kitűnik a gazdag Kant-irodalomból. Helyénvaló lesz, ha itt e fogalom *logikai* tartalmát és ismeretelméletileg paradox természetét hangsúlyozzuk. A tudat transzcendentális egységének – ismeretelméleti lényegét tekintve szubjektív idealista – elméletét Kant a *logikai objektivizmus* érdekében fejtette ki; egy olyan objektivizmus érdekében, amely a kanti elgondoláshoz híven nem az ismerettárgyaknak a szubjektumtól független létezési módját jelöli, hanem csupán a rájuk vonatkozó ismeretek általánosságát és szükségszerűségét.

Habár az értelmi ismeret legfőbb feltétele Kant szerint abban rejlik, hogy minden képzet az „én gondolkodom” központi képzetére vonatkoztatható, Kant elvetette azt a gondolatot, hogy a kategoriális szintézist elsősorban a képzeteknek az ismeretelméleti *szubjektumban* megvalósuló asszociációs egysége határozza meg. Úgy véli, hogy az appercepció egysége meghaladja a szubjektivitás kereteit, mert *objektív* természetű.

Objektív szükségszerűségénél fogva, az appercepció egysége az ismeret logikai formáinak *egész* területét meghatározza. Mindenekelőtt azonban az *ítéletek* logikai formáját határozza meg. Az ítéletekben adott ismeretek viszonyait kutatva, és a transzcendentális logika jegyében megkülönböztetve az *értelemhez* tartozó viszonyokat a *reproduktív képzelőerő* törvényei szerinti viszonyoktól, Kant arra a következtetésre jut, hogy a logikai ítélet „nem egyéb, mint az a mód, ahogyan adott képzeteket az appercepció *objektív* egységére hozok”.

⁸³ Uo. 105–106. old.

Csak ennek a műveletnek az eredményeképpen jön létre *ítélet*, azaz „objektív érvényű viszony, mely kellőképpen különbözik ugyanezeknek a képzeteknek azoktól a viszonyaitól, melyekben csak szubjektív érvényesség van, például az asszociáció törvényei szerint”.⁸⁴ Valamennyi ítélet logikai formája az ítéletben tartalmazott fogalmak objektív appercepciók egységében rejlik.⁸⁵

Az ítéletek logikai formájának dedukciója éles fényt vet a szokásos (vagy „általános”) és a transzcendentális logika ellentétére. Megtudjuk, hogy „ha az *általános* logika nem adhat is szabályokat az ítélőerőnek, egészen másképp áll a dolog a *transzcendentális* logikával, elannyira, hogy az utóbbinak láthatólag az a voltaképpeni feladata, hogy az ítélőerőt a tiszta értelem használatában határozott szabályokkal helyreigazítsa és biztosítsa”.⁸⁶

X.

A szokásos és a transzcendentális logika ellentéte mindennél világosabban tűnik ki Kantnak a *reflexív fogalmak amfibóliájára* vonatkozó tanításából. Ez a tanítás elmélyíti a transzcendentális módszer olyan eljárásként való jellemzését, amely nemcsak a fogalmak *formális* összehasonlítását követeli meg, függetlenül a tartalmuktól, hanem a fogalmak *tartalmuk szerinti* jellemzését is.

Az „objektív” ítéletet Kant szerint megelőzi – feltételként – a bele tartozó fogalmak *összehasonlítása*: „Minden tárgyi ítélet előtt – mondja – *egyféselés* (sok képzetnek egy fogalom alatti azonossága) tekintetében hasonlítjuk össze a fogalmakat (az ítéletben tartalmazott fogalmakat – *V. A.*) általános ítéletek céljából; vagy *különféselésük* tekintetében, hogy részleges ítéleteket nyerjünk; vagy a *megfelelést* illetően, melyből állító és az *összeütközést* illetően, melyből

⁸⁴ Uo. 108. old.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo. 126. old.

tagadó ítéletek folyhatnak stb.”⁸⁷ Ezért minden ítéletnek *reflexióra* van szüksége, vagyis annak az „ismereterőnek” a megkülönböztetésére, „melyhez az adott képzetek tartoznak”.⁸⁸ Már a képzetek bármely további feldolgozása előtt el kell döntenünk a kérdést, hogy ezek a képzetek milyen megismerőképeségben („ismereterőben”) kapcsolódnak össze egymással. Az értelem vagy az érzékiség egyesíti vagy hasonlítja össze őket?

És íme, kiderül, hogy a szokásos logika nem tud válaszolni erre a kérdésre. Azért nem tud, mert a fogalmakat a logikai reflexióban (megfontolásban) nem tartalmuk, hanem csak *formájuk* szerint hasonlítja össze. „... a *logikai megfontolás* – mondja Kant – pusztán összehasonlítás, mert itt az ismereterőtől, melyhez az adott képzetek tartoznak, teljesen elvonatkoztatunk, és ennyiben – az elmében való helyüket tekintve – mint egyneműekkel kell bánnunk velük...”⁸⁹

Kant szerint azonban ez az álláspont korántsem elegendő a fogalmak összehasonlításához. Itt ugyanis nem a logikai forma a fontos, hanem a fogalom tartalma, vagyis az, hogy „maguk a dolgok egyfélék-e vagy különfélék, megfelelők-e vagy összeütközők stb”. Mint-hogy pedig a dolgoknak „kétféle viszonyuk lehet ismereterőnkhez, nevezetesen az érzékiséghez és az értelemhez”, és minthogy hovatarozásuk dönti el egymásra vonatkozásuk módját, „azért egyedül a transzcendentális reflexió, azaz adott képzetek viszonyítása az egyik vagy a másik ismeretmódhoz fogja meghatározni egymáshoz való viszonyukat”.⁹⁰

A transzcendentális reflexió magukra a tárgyakra vonatkozik – ezért tartalmazza Kant szerint „a képzetek egymás közti tárgyi összehasonlítása lehetőségének okát”⁹¹. Ezért van az, hogy a transzcendentális reflexió „kötelesség, mely alól ki nem vonhatja magát senki, aki a dolgokról *a priori* akar valamit állítani”. Kant azt reméli ettől

⁸⁷ Uo. 206. old.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo.

a reflexiótól, hogy „az értelem voltaképpeni feladatának meghatározását illetőleg belőle nem csekély felvilágosítást fogunk nyerni”. A transzcendentális reflexió tehát nem csekély mértékben különbözik a logikaitól – vonja le Kant a következtetést –, „mert az ismereterő, amelyhez tartoznak, nem ugyanaz”.⁹²

Ezekben a kanti elgondolásokban észrevehető az átmenet a fogalmak közötti viszonyok *dialektikus* vizsgálatára. Tételeiből kiindulva, Kant áttekinti a fogalmak közötti összes lehetséges viszonyokat. Számkra ezek közül különösen érdekes az *azonosság* és a *különbség*, valamint az *egyezés* és az *ellentmondás* (*megfelelés* és *összeütközés*) viszonya. E viszonyok transzcendentális elemzésének eredményeképpen Kant korlátozta a szokásos logika körét és érvényét.

Kezdjük az *azonossággal* és a *különbséggel*. Kant szerint szigorúan meg kell különböztetni a *fogalmak* azonosságát a *dolgokétól*. Azonosságról a szó szigorú és pontos értelmében csak mint a *tiszta értelem fogalmainak* azonosságáról beszélhetünk. „Ha valamely tárgy többször, de mindig ugyanazokkal a belső meghatározottságokkal (*qualitas et quantitas*) jelenik meg, akkor a tiszta értelem tárgyaként mindig egy és ugyanaz, nem több, hanem csak egyetlen dolog (*numerica identitas*)...”⁹³

Más a helyzet, ha nem *fogalomról*, nem a *tiszta értelem* tárgyról van szó, hanem magáról a fogalomban elgondolt *dologról*. A kérdést ebben az esetben nem lehet pusztán a fogalmak összehasonlításával eldönteni. „... bármennyire azonosak is a fogalmak, a jelenség helyeinek különbözősége ugyanabban az időben mégis elegendő ok magának a tárgynak (az érzékekének) *számbeli különbözőségére*.”⁹⁴ Ez vonatkozik Kant szerint minden dologra, amely ugyanabban az időben a tér különböző helyein van, bármennyire hasonlítsanak is egymásra, vagy egyezzenek egymással más tekintetben.

Mivel a kanti felfogásban a jelenségek az érzékeség tárgyai, a dolgokra vonatkoztatva csupán az értelem „empirikus” használata lehet-

⁹² Uo. 206., 207. old.

⁹³ Uo. 207. old.

⁹⁴ Uo.

séges. Ezért „a sokaságot és a számbeli különféléseget már maga a tér adja, mint a külső jelenségek föltétele”.⁹⁵

Feltétlen azonosság tehát csak az értelemben létezik mint a *tiszta fogalom* tárgya. De ez az azonosság nem realizálható a *jelenségben*, ahol – még ha a dolog *összes* külső és belső meghatározottságai teljesen egybeesnek is – minden megjelenőnek szükségszerű térbeli feltételezettsége van, s ezért minden számbeli azonosság elgondolhatatlan.

Eddig a *számbeli* („numerikus”) azonosságról volt szó, vagyis két, teljesen egyforma meghatározottságokkal rendelkező dolog azonosságának lehetőségéről. A transzcendentális esztétika *tagadta* ezt az azonosságot. Továbbra is fennáll azonban a kérdés, hogy lehetséges-e Kant álláspontjáról *ugyanannak* a dolognak az azonossága létezésének *különböző* pillanataiban. Kant ezeket a kérdéseket az értelem szintetikus alaptételeinek rendszeres kifejtése során veszi szemügyre.

Ez a kifejtés egy fontos előfeltevésen nyugszik. Eszerint a szintetikus ítéletek lehetőségének magyarázata olyan feladat, „melyhez az általános logikának semmi köze”; ezeknek az ítéleteknek „még a nevét sem szabad tudnia”.⁹⁶ Az általános logika tárgyát az *analitikus* ítéletek alkotják. „Az analitikus ítéletben – fejtegeti Kant – megmaradok az adott fogalomnál, hogy állítsak róla valamit. Ha az analitikus ítélet állító, akkor csak azt tulajdonítom e fogalomnak, amit benne már elgondoltam; ha tagadó, akkor csak azt zárom ki a fogalomból, ami ellentétes vele.”⁹⁷ Az első esetben az *azonosság* viszonyát gondoljuk el a fogalmak között, a másodikban az *ellentmondását*. De az analitikus ítélet igazsága vagy hamissága mindkét esetben magából az ítéletből következik.

A *szintetikus* ítéletben viszont „ki kell lépnem az adott fogalomból, hogy egészen másvalamit tekintsek vele viszonyban levőnek, mint amit benne elgondoltam”. De a fogalmak közötti viszony a szintetikus ítéletekben éppen ezért „sohasem lehet sem az azonosságnak,

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 136. old.

⁹⁷ Uo.

sem az ellentmondásnak a viszonya, és... magán az ítéleten sem az igazságot, sem a tévedést nem láthatom meg”.⁹⁸ A transzcendentális logikában ennél az oknál fogva – a szokásos logikától eltérően – „a legfontosabb feladat valamennyi közt, sőt az egyedüli” a szintetikus ítéletek lehetőségének magyarázata.⁹⁹

Ennek a magyarázatnak a szükségessége és maga a magyarázat a szintézis fogalmából következik. Ha egyetértünk azzal, hogy egy fogalomnak más fogalommal való szintetikus összehasonlítása céljából ki kell lépni az adott fogalomból, akkor el kell ismerni, hogy „valami harmadikra van szükségünk, amelyben két fogalom szintézise egyedül lehetséges”¹⁰⁰.

Kant szerint ez a harmadik az *idő* mint a belső érzék a priori formája. Az idő „nem egyéb, mint foglalat, mely minden képzetünket magába foglalja”¹⁰¹. A képzetek *szintézise* a képzelőerő reprodukciós képességén nyugszik, a képzetek szintetikus *egysége* pedig az appercepció egységén. Mivel e három feltétel mindegyike tartalmazza az a priori képzetek forrásait, bennük keresendő a „tisztá” szintetikus ítéletek lehetősége.

Az ismeretnek azonban objektív realitással kell bírnia, vagyis *tárgyra* kell vonatkoznia. Ha az ismeretnek objektív realitással kell bírnia, akkor az ismeret *tárgyának* „valamiképpen *adva* kell lennie”¹⁰². A tárgy adottsága azonban nem más, mint az a lehetőség, hogy a tárgy a tapasztalatra vonatkozhat: a lehetséges vagy a valóságos tapasztalatra. Minthogy pedig a tapasztalat a jelenségek szintetikus egységén nyugszik, alapjául „formájának *a priori* elvei szolgálnak... tudniillik az egység általános szabályai a jelenségek szintézisében”¹⁰³.

⁹⁸ Uo. 136–137. old.

⁹⁹ Uo. 136. old.

¹⁰⁰ Uo. 137. old.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo. 138. old.

Mindezeket a megfontolásokat Kant abban a tételben foglalja össze, amelyet „az összes szintetikus alaptételek rendszeres fogalmának” nevez, s amely így hangzik: „Minden tárgy a szemléleti különféleség szintetikus egységének szükséges feltételei alá tartozik a lehetséges tapasztalatban.”¹⁰⁴

A szintetikus a priori ítéletek lehetősége tehát Kant szerint abban gyökerezik, hogy az a priori szemléleti képzetek formai feltételei a lehetséges tapasztalati ismeretre vonatkoznak általában. Az a priori szemléleti képzetek formai feltételein Kant a *képzelőerő* szintézisét és a szükségszerű egységet érti a transzcendentális appercepcióban. Ennek az elvnek megfelelően fejt ki Kant a *kategóriák objektív alkalmazásának szabályait*.

E szabályok között több alaptétel található, amely a jelenségek létezésére vonatkozik, és kifejezi a közöttük levő *viszonyokat*.

Az alaptételek közül *három* a jelenségek *időbeli* viszonyaira vonatkozik. Ezeket az alaptételeket Kant a *tapasztalat analógiáinak* nevezi. Az analógiák „nem egyebek, mint a jelenségek létezése időbeli meghatározásának alaptételei, az idő három módusza szerint”¹⁰⁵. Ez a három idő-módusz – mondja Kant – a *tartam*, az *egymásután* és az *együttlékezés*. Ennek megfelelően határozzák meg a tapasztalat analógiái a jelenségek létezését. Meghatározzák először tartam szerint, vagyis az időhöz mint mennyiséghez való viszony szerint. Másodszor, meghatározzák a létezést az egymásután szerint, vagyis az időben mint sorban való viszony szerint. Harmadszor, meghatározzák együttlékezésük szerint, vagyis az időben mint minden létezés foglalataiban való viszonyuk szerint.

Mindezek az analógiák, amelyeket Kant „a természet transzcendentális törvényeinek” nevez, „a természet egységét tüntetik föl a jelenségek összefüggésében”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Uo. 139., 138. old.

¹⁰⁵ Uo. 174. old.

¹⁰⁶ Uo. 175. old.

A tapasztalat analógiái azonban, amikor a természet egységét ki-fejezik, Kant szerint „nem mint a transzcendentális értelemhasználat alaptételei, hanem csakis mint az empirikus értelemhasználat elvei bírnak jelentéssel és érvényességgel”¹⁰⁷. A tapasztalat analógiái nem nyújtanak és nem is nyújthatnak ismeretet a természetről, ahogyan ez önmagában létezik. Ezért, ha a tudományban használjuk őket, „csak arra jogosítanak, hogy a jelenségeket a fogalmak logikai és általános egységének analógiája szerint egyesítsük”. A tapasztalat analógiáinak célja csupán annyi, hogy az empirikus és egyedül az empirikus ismeret egységének feltételei legyenek.

Ezen az elven alapul Kant egész tanítása a tapasztalat analógiáiról. Az első analógiában Kant leszögezi, hogy „*a jelenségek minden változásában megmarad a szubsztancia, s mennyisége a természetben se nem nő, se nem csökken*”¹⁰⁸. A második analógia szerint „*minden változás az ok és az okozat kapcsolatának törvénye szerint történik*”¹⁰⁹. Végül, a harmadik analógia megállapítja, hogy „*az összes szubsztanciák, amennyiben a térben mint egyidejűleg létezők észlelhetők, egyetemes kölcsönhatásban vannak*”¹¹⁰.

A három analógiát Kant nem dogmaként hirdeti meg, hanem gondosan bizonyítja őket. Ezek a bizonyítékok számos olyan eszmét tartalmaznak, amely az értelmi logika meghaladására utal, és nagy szerepet játszik a Kant utáni *dialektika* fejlődésében. A *megmaradási analógia* bizonyításában és elemzésében például Kant felteszi azt a fontos kérdést, hogy milyen összefüggés van a *megmaradás* és a *változás* fogalma között. Úgy véli, a *változás* elgondolhatatlan anél-

¹⁰⁷ Uo. 153. old. Kant ebben a mondatban, nyilván figyelmetlenségből, a „transzcendentális” szót használja a „transzcendens” helyett. A mondatnak az az értelme, hogy a tapasztalat analógiái nem nyújthatnak tapasztalatfölötti ismeretet a tárgyakról, ahogyan ezek *önmagukban* léteznek: az analógiák csak immanens módon alkalmazhatók a tapasztalatra. Kant számára az agnoszticizmus határ, amelyen nincs átkelés.

¹⁰⁸ Uo. 154. old.

¹⁰⁹ Uo. 158. old.

¹¹⁰ Uo. 171. old.

kül, hogy ne gondolnánk el ugyanakkor a *megmaradást*. Valóban: minden változás az időben játszódik le, és *időviszonyokat* feltételez. Az időviszonyok azonban Kant szerint csak a megmaradóban lehetségesek. „... a megmaradó – fejtegeti Kant – maga az idő empirikus képzetének szubsztrátuma, melyen egyedül lehetséges időmeghatározás”¹¹¹. Ezért „ami változik, az *maradandó*, és csak *állapota változik*”¹¹². A változás ily módon dialektikusan összekapcsolódik a megmaradással. *Minden változás szükségképpen feltételezi a tartósságot, a megmaradást.*

Kant azonban tovább megy. Mivel az állapotváltozás csak olyan meghatározottságokra vonatkozik, amelyek létrejöhetnek vagy elűnhetnek, Kant arra következtet ebből, hogy *csak a megmaradó* változhat. „Csak a megmaradó (a szubsztancia) változik – magyarázza –; a mulandó nem változik, csak *cserélődik*, amikor ugyanis egyes meghatározottságai megszűnnek, mások meg létrejönnek.”¹¹³

Kant maga „némileg paradoxnak” mondja ezt az állítását. Valóban, Kant okfejtéseinek mélyén bizonyos ellentmondás rejlik, amelynek lényegét a filozófus nem magyarázza meg, s amely szemlátomást az itt tárgyalt fogalmak *dialektikus viszonyán* alapul. A kanti tétel „paradoxitása” dialektikus. Kant a változások *empirikus* tényéből indul ki mint adottságból, mint saját transzcendentális elemzésének tárgyából. És lám, kiderül: ahhoz, hogy *a változást elgondoljuk*, el kell gondolnunk a *vele ellentétes* fogalmat, a *megmaradás* fogalmát, méghozzá *szükségszerűként* kell elgondolnunk, hiszen csak a *megmaradó* képes a változásra.

Kant azonban nem szorítkozik arra, hogy megállapítsa a dialektikus kapcsolatot a megmaradás és a változás fogalma között. Összhangban az értelem és az érzékiség viszonyáról szóló tanaival és azzal a tanításával, hogy az ember számára lehetetlen az értelmi szemlélet, úgy véli, hogy a tiszta viszonyfogalmak csak akkor alapozhatják meg az objektív tudást, ha olyan képzetekre támaszkodnak, amelyek nem

¹¹¹ Uo. 154. old.

¹¹² Uo. 157. old.

¹¹³ Uo.

pusztán szemléletiek, hanem a *külső* szemlélet képzei. Ha be akarjuk bizonyítani a szubsztancia fogalmának objektív realitását, „térbeli szemléletre (az anyagra) szorulunk, mert csak a tér van megmaradóan meghatározva”¹¹⁴. A *megmaradás* és a *változás* fogalma közötti kapcsolat transzcendentális elemzése tehát – e kapcsolat ellentmondásos jellegének felismerésén keresztül – elvezeti Kantot a térbeli szemléletes képzet fogalmához, az *anyag* fogalmához.

Kant azonban tovább folytatja vizsgálódását. A *változékonyság* fogalmának elemzése során arra a meggyőződésre jut, hogy ez a *fogalom* önmagában nem alapozhatja meg a változás *jelenségeinek* magyarázatát: „A változás – mondja – az ellentmondóan ellentétes meghatározottságok egysége ugyanannak a dolognak a létezésében.”¹¹⁵

Hogyan változhat valami általában, miképpen lehetséges, hogy az egyik pillanatbeli állapotot egy másik pillanatban a vele ellentétes állapot kövesse? Erről Kant szerint a priori a legcsekélyebb fogalmunk sincs, és nem is lehet. A filozófus úgy véli, hogy az értelem nemcsak *megérteni* nem tudja a változást, de *felfogni* sem, hiszen minden változás ellentmondásos. Ha meg akarjuk érteni a változás lehetőségét és természetét, akkor – éppúgy, mint a *szubsztancia* esetében – a *külső szemléleti* képzethez kell folyamodnunk: „azt, hogy egy adott állapotból hogyan következik ugyanannak a dolognak az ellentétes állapota, példa nélkül az ész nemcsak felfogni nem tudja, de meg sem érti szemlélet nélkül.”¹¹⁶

A *változás* jelenségeit tehát nem a fogalmaknak az ellentmondás törvényén alapuló *logikai* elemzése teszi először érthetővé. A változás ténye csak azoknak a természeti erőknek az ismeretéből érthető, amelyek a szemléleti képzetben, az intuícióban tárulnak fel, ezeket az erőket pedig a közelebbi elemzés ellentéteseknek mutatja. Az ilyen kérdések eldöntéséhez – állapítja meg Kant – „valóságos erők ismerete szükséges, mely csak empirikusan adható meg, például a mozgató

¹¹⁴ Uo. 191. old.

¹¹⁵ Uo.

¹¹⁶ Uo.

erőké, vagy ami ugyanaz, bizonyos egymásutáni jelenségeké (mint mozgásoké), melyek ilyen erőkre mutatnak”¹¹⁷.

Most visszatérhetünk az *azonosság* Kant-féle viszonyának elemzésére. Az előbbiekben meggyőződünk arról, hogy két dolog vagy két jelenség azonossága Kant szerint csak az értelem „tisztá” fogalmainak viszonylatában lehetséges. Ami a reális dolgokat illeti, közöttük abszolút azonosság nem lehetséges, még akkor sem, ha minden külső és belső különbségüktől elvonatkoztatunk. A jelenségek térbeli helymegjelölése numerikus azonosságuk minden lehetőségét kizárja.

Hátravan az a kérdés, hogy lehetséges-e ugyanannak a dolognak az azonossága létezésének különböző pillanataiban. A tapasztalat Kant-féle „analógiáinak” a korábbiakban kifejtett elemzése alapján a következőket állapíthatjuk meg. Habár a szubsztancia megmaradását Kant szerint minden változás szükségszerű feltételének kell gondolnunk, habár minden változás a dolog ellentmondásosan szembenálló meghatározottságainak szintézise, és mint ilyen, nem gondolható el és nem fogható fel az értelem szokásos logikai formáiban, a változás önmagában véve a tapasztalat kétségbevonhatatlan realitása. Ellentmondásos, mégis létezik; az értelem és ennek szokásos logikai formái számára lehetetlen és elgondolhatatlan, mégis valóságos. Mindig jelen van előttünk – már az anyagi pont térbeli *mozgásának* legegyszerűbb tényében is.

Kant felismerte ezekben a tanaiban, hogy a szokásos logika összemérhetetlen a konkrét valóság jelenségeivel. Eljutott annak elismeréséig, hogy a tapasztalati jelenségek lényegileg dialektikusak. A mozgás elemi, alapvető tényében felmutatta az „ellentmondásosan szembenállót”, a meghatározottságok dialektikus lényegét. Kant e tekintetben közvetlen előfutára, sőt, talán ihletője is Hegel dialektikájának. Még szemléltető példájuk is egyforma. Kanthoz hasonlóan, Hegel is az egyenes vonalú egyenletes mozgás egyszerű tényét választja a dialektikus ellentmondások realitásának illusztrációjául.

Az ítéletbeli fogalmak közötti *második* viszony Kant szerint az

¹¹⁷ Uo. 169. old.

egyezés (megfelelés) vagy az *ellentmondás* (összeütközés) viszonya. A Kant előtti logika azt állította, hogy realitások között elgondolhatatlan az ellentmondás. Ez a logika továbbá közömbös volt azzal szemben, hogy az ellentmondást milyen módon gondoljuk el: az *értelem* szférájában vagy *magukban a dolgokban*. Az ellentmondás lehetetlenségének és elgondolhatatlanságának tételét *abszolút* értelemben fogta fel.

Kant ebben a kérdésben fontos megkülönböztetést tesz. A transzcendentális logikára vonatkozó elképzeléseivel összhangban azt követeli, hogy az ellentmondásnak *a dolgok reális belső ellentétéként* való elgondolását szigorúan különböztessük meg *a tiszta értelem fogalmaiban* mutatkozó logikai ellentmondástól.

Ennek a megkülönböztetésnek az eredményeképpen el kell ismerünk – mondja Kant –, hogy az ellentmondás lehetetlenségének elve csak a *tiszta értelmi fogalmakra* érvényes. „Ha realitást csak a tiszta értelem gondol (*realitas noumenon*), akkor a realitások között nem gondolható összeütközés, azaz olyan viszony, midőn egy alanyban összekapcsolva, egymás következményeit megsemmisítik.”¹¹⁸ Ez az érteleme Kant szerint az ellentmondás törvényének (*principium contradictionis*); e törvény kimondja, hogy „ami a tárgy megismerésében benne rejlik és már fogalomként van elgondolva, annak ellentmondását joggal tagadhatjuk”¹¹⁹. „Egy tárgy fogalmában nincs semmiféle ellentmondás – írja Kant –, ha állítás nem kapcsolódik össze benne tagadással.” Ezért ha csak állító fogalmak vannak összekapcsolva, akkor ezek „meg nem semmisíthetnek semmit”¹²⁰. *Ilyen értelemben az ellentmondás törvénye „általános és teljesen elegendő elve minden analitikus ismeretnek”*¹²¹.

Azt az ellentmondást viszont, amelyet nem a tiszta értelem *fogalmaira* vonatkoztatunk, hanem *reális* ellentmondásként gondolunk *magukban a dolgokban*, semmi szín alatt nem szabad lehetetlennek

¹¹⁸ Uo. 207. old.

¹¹⁹ Uo. 135. old.

¹²⁰ Uo. 217. old.

¹²¹ Uo. 135. old.

mondanunk. Ellenkezőleg – állítja Kant –, „a jelenségbeli realitás (*realitas phaenomenon*) igenis összeütközhet egymással, és ugyanabban az alanyban összekapcsolva, az egyik realitás teljesen vagy részben megsemmisítheti a másinak a *következményeit*”¹²².

Valóban: a *mozgás* érzéki-szemléleti képzetében megtalálhatók Kant szcrint azok a feltételek – az ellentétes irányok –, amelyek „lehetővé tesznek egy ellentmondást, persze nem logikait – azt ugyanis, hogy csupa pozitívból nullát kapunk”¹²³. Ez történik például akkor, ha egy egyenesen két azonos nagyságú, de ellentétes irányú mozgatóerő hat ugyanarra a pontra, vagy ha a szenvedést kiegyenlíti az élvezet. Ezért a *fogalmak* közötti ellentmondások pusztá hiánya önmagában semmiképpen sem jelenti még azt, hogy lehetetlen volna az ellentmondás *a realitások között*. „... nem mondhatjuk – írja Kant –, hogy minden realitás azért egyezik egymással, mert fogalmaik közt nem találni ellentmondást.”¹²⁴ Ezért a logikának az az alaptétele, amelynek értelmében a realitások – mint *tiszta állítások* – *logikailag* sohasem mondanak ellent egymásnak, „teljesen igaz tétel a fogalmak viszonyára vonatkozóan, de sem a természetet, sem valamely magánvalót tekintve... éppenséggel nem jelent semmit”¹²⁵.

Az ellentmondás törvénye ily módon Kant számára nem az igazság abszolút elve, amely a valóság teljes szféráját felöleli, hanem csupán az *analitikus* ismeret igazságának, a „tiszta” fogalmak igazságának elve. Kant kivonja az ellentmondás törvényének fennhatósága alól a konkrét valóság egész területét. Persze, semmiféle ismeret nem sérti meg az ellentmondás törvényét anélkül, hogy önmagát meg ne semmisítené. Ezért látja Kant az ellentmondás törvényét (tilalmát) minden ismeret *conditio sine qua non*jának, de nem tekinti úgy, mintha „ismeretünk igazságának... meghatározó alapoka” volna. Szintetikus ismereteink igazságára vonatkozóan „tőle semmi felvilá-

¹²² Uo. 207. old.

¹²³ Uo. 217. old.

¹²⁴ Uo.

¹²⁵ Uo. 212. old.

gosítást nem várhatunk”. Ez a törvény „pusztán formai”, „meg van fosztva minden tartalomtól”¹²⁶.

A harmadik viszonypár, amelyet Kant transzcendentális aspektusból vizsgál, a *belső* és a *külső*. A transzcendentális reflexió megszünteti a *feltétlen* határt e fogalmak között. A *logikai* reflexió számára ez a határ abszolút, egyszer s mindenkorra adott, kizárja minden lehetőségét az *átmenetnek* az ellentmondás egyik tagjáról a másikra. „A tiszta értelem tárgyán – mondja Kant – *belső* csak az, aminek (létezését tekintve) nincs semmiféle viszonya valami tőle különbözőhöz.”¹²⁷ Más szóval, a *logikai* reflexióban a „*belső*” feltétlenül szemben áll a „*külsővel*”, a kettőjük közötti különbség nem vezethető vissza semmilyen más viszonyra, mint a teljes ellentétességre és összeegyeztethetlenségre. Emellett a *logikai* reflexió reánk *kényszeríti* a szubsztancia *belső* tulajdonságainak képzetét, *rákényszerít* bennünket szükségképpen elgondolásukra.

A transzcendentális reflexió ezzel szemben nem feltétlennek tekinti a „*belső*” és a „*külső*” különbségét, hanem mindig csak *viszonylagosnak*: a „*belső*” úgy fogja fel, mint a „*külső*” viszonyok összességét. „... a térben levő valamely *substantia phaenomenon* *belső* meghatározottságai nem egyebek, mint viszonyok, maga a szubsztancia pedig mindenestül csak a viszonyok foglalatata. A szubsztanciát a térben csak a benne működő erők útján ismerjük, akár magához vonz más erőket (vonzás), akár visszatartja őket attól, hogy beléje hatoljanak (taszítás és áthatolhatatlanság); más tulajdonságokat, melyek a térben megjelenő és általunk anyagnak nevezett szubsztancia fogalmát alkotnák, nem ismerünk.”¹²⁸

Ez a kanti tanítás magában rejtja a „*belső*” és a „*külső*” dialektikus egységéről szóló későbbi tanok csíráját. A forma persze, ahogyan Kant ezt a tanítást kifejti, meglehetősen tökéletlen és tartalmilag szegényes, észrevehető rajta az anyag és a tér *mechanikus* fogalmának

¹²⁶ Uo. 135. old.

¹²⁷ Uo. 208. old.

¹²⁸ Uo.

bélyege. Az anyagot Kant mechanikusan értelmezi, a vonzás és a taszítás ellentétes erőire vezeti vissza. Nem maga az anyagfogalom az, ami Kanttól dialektikus jelleget kap. A kanti fizika Newton fizikája, nem Niels Bohré vagy de Broglie-é. Dialektikus tartalma annak a kanti gondolatnak van, hogy az anyag „belső” és „külső” tulajdonságai között nincs abszolút határ és abszolút ellentét. A „belsőnek” a „külső” erőiben és viszonyokban kell megjelenennie. Azonfelül a „belső” ebből a szempontból a „külső” viszonyok összessége.

Ennek a gondolatnak a dialektikus értelme kétségbevonhatatlan. A *Kritikának* „A reflexiós fogalmak amfibóliájáról” című részében Kant együtt halad Goethével, a dialektika ösztönös lángelméjével, és előkészíti a dialektika nagymesterének, Hegelnek a megjelenését. Goethét tiltakozásra készítette, sőt felbőszítette a „belsőnek” és a „külsőnek” a hagyományos értelemre jellemző, közkeletű szembeállítására. Ez a közkeletű nézet még az irodalomba is beszivárgott, és Haller ismert aforizmájában öltött testet: „A természet magvába semmilyen elme be nem hatolhat: örvendhet, aki a héjat megismeri.” Goethe elvetette a téves, dialektika-ellenes halleri aforizmat. „Hatvan éve újra meg újra felhangzanak ezek a szavak – írta –, és újra meg újra felbőszítenek. A természetben nincs sem mag, sem héj: a természet teljes egészében előttünk van.”¹²⁹

Goethe ösztönös ellenvetését Hegel a dialektikus érvelés formájával látja el. Hallernak ugyanezt az aforizmáját idézve, Hegel ironikusan megjegyzi, hogy helyesebb volna a fordítottját állítani: az elme akkor ismeri meg csupán a természet héját, ha a magot, a lényegét valami külsőnek tekinti. A tárgy – folytatja Hegel a magyarázatot – mindig tökéletlen, ha tisztán belső, s ezért tisztán külső; vagy – ami ugyanaz – ha tisztán külső, s ezért tisztán belső.¹³⁰

Kant még csak nem is gyanította, hogy a „belső” és a „külső” metafizikus ellentétének elutasításával önmagát cáfolja. Következetes

¹²⁹ Goethe: Zur Naturwissenschaft. I. köt. 3. füzet

¹³⁰ Vö. Hegel: A logika tudománya. II. rész. Bp. 1957. 134. o. Hegel élelmelméjűen bírálja itt a külső és a belső metafizikus szembeállítását.

kifejtés esetén ugyanis Kant megfontolásainak arra az eredményre kellett volna vezetniök, hogy nemcsak a „belső” és a „külső” szembeállítás hibás, hanem a „magánvaló dolog” és a „jelenség” Kant-féle szembeállítás is. Ezt a következtetést azonban nem Kant vonta le, hanem utódai, a német klasszikus idealizmus későbbi filozófusai.

XII.

Megvizsgáltuk a „transzcendentális” logika kanti fogalmát, és ez az áttekintés lehetővé tette számunkra, hogy felfedjük a kanti filozófia *dialektikus* konstrukcióinak néhány vonását.

Kant kezdeményezője, alkotója és ihletője volt a logikának mint a gondolkodás tisztán formális tudományának. Ilyen a Kant-féle „szokásos”, „hagyományos” vagy „általános” (*allgemeine*) logika. A logikai fogalomban Kant megkülönböztette a fogalom „formáját” és „anyagát”, kategorikusan szembeállítva őket egymással. A „szokásos” (formális) logikában Kant élesen elválasztotta az ismeret *állományának* elemzését az ismeret *eredetének* és *fejlődésének* vizsgálatától. Így alakult ki a „formális” logika gondolata – azé a tudományé, amely csak a gondolkodás „formáinak”, „törvényeit” és „szabályait” tanulmányozza, függetlenül tárgyi tartalmuktól, ismeretelméleti *forrásaiktól* és *eredetüktől*.

A kanti transzcendentális logika azonban egészen másfajta felfogást tartalmaz a gondolkodásról és az ismeretekről. A logikai *formalizmus* pilléreit már a kanti ismeretelmélet *apriorizmusa* megingatta azzal a következetesen érvényesített elgondolásával, hogy az általánosság és a szükségszerűség nem magukban a dolgokban található, hanem csak a tudat transzcendentális szerkezetében, amely logikai formáinak öntevékenysége révén ruházza fel ismereteinket apodiktikus jelleggel. A kanti apriorizmus másik oldalát az a gondolat alkotta, hogy a logikai aktusokra irányuló transzcendentális reflexióban egybeesik az ismeret *anyaga* és *formája*, ez a kettő egy és ugyanaz. Ilyen értelemben támadta később Hegel a hagyományos logika absztrakt

formalizmusát. Eltérően minden más tudománytól, amelyben a vizsgált *tárgy* és a tudományos *módszer* különbözik egymástól – fejtegeti Hegel –, a logika „nem tételezhet fel semmit a reflexió e formáiból vagy a gondolkodás szabályaiból és törvényeiből, mert ezek tartalmának egy részét alkotják, s éppen tőle várják megalapozásukat”¹³¹. A formális logika, azzal a meggyőződésével, hogy „csak a gondolkodás szabályait tanítja, de nincs módja a gondolt tartalomba bocsátkozni és tekintettel lenni ennek természetére”, önmagának mond ellent. „Mert hiszen, mivel tárgya állítólag a gondolkodás és ennek szabályai, azért közvetlenül ez alkotja sajátos tartalmát; s ez számára az ismeretnek ama második alkotórésze is, anyag, amelynek természetével törődik.”¹³²

Ez az igazság Kant előtt sem maradt rejtve. A transzcendentális kriticismusnak éppen az volt az alapvető feladata, hogy tanulmányozza az ismeret a priori feltételeit, magára a megismerő gondolkodásra irányítsa reflexióját; ezért az ismeret anyagának és formájának abszolút dualizmusát nem vihette következetesen keresztül. Minél inkább elmélyítette Kant a transzcendentális elemzést, annál világosabbá vált számára, hogy semmiféle ismeretnek a logikai formája nem lehet abszolút közömbös a tárgyi tartalommal szemben. A szigorú formalizmus szellemében megtervezett és (kidolgozott) kanti logika kénytelen volt kitágítani a maga szűk határait. Eredetileg csak a gondolkodás *formáit* kutatta, de azután átalakult, és a *tárgyak* elgondolhatóságának feltételeit, a logikus tárgyi gondolkodás feltételeit vizsgálta.

Így jött létre a „transzcendentális logika” eszméje. Kant nemcsak felvázolta ennek a diszciplínának a feladatát vagy fogalmát, hanem erőteljesen szembe is helyezte a transzcendentális logika módszerét és feladatait a hagyományos logika módszerével és feladataival. A hagyományos logika szabályai olyan normák érvényét őrizték, amelyek csupán a megszerzett ismeret analitikus ellenőrzéséhez és bizonyítá-

¹³¹ Hegel: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 19. old.

¹³² Uo. 20. old.

sához szükségesek. A hagyományos logika nem az *igazság* logikája volt, hanem az *ellenőrzés*, a következetes gondolkodás szerény logikája.

Annál nagyobb feladat hárult a transzcendentális logikára. Kant egészen új logikai elveket fogalmazott meg benne: a *tárgyi* ismeret feltételeinek kutatását, az ismeretek megkülönböztetését forrásuk, eredetük szerint, a megismerés formáinak és a gondolkodás kategóriáinak logikai összefüggéséről szóló tanítást. Ezeket az elveket az alapvető logikai funkciók elemzésére alkalmazva, Kant számos olyan fogalmat fejtett ki, amely a hagyományos logikában ismeretlen volt. Ezekben a fogalmakban a logika *dialektikus* értelmezése csírázott.

Az ismeret *szintézisként* való felfogása nyomán Kant arra a megállapításra jutott, hogy a megismerés összes transzcendentális formái dialektikus hármasokban csoportosulnak. Kant dialektikusan fejti ki egy-egy kategóriaosztály belső összefüggéseit és átmeneteit. Ennek során felvetette – habár nem teljes szabadsággal, és meglehetősen leegyszerűsítve – azt az eszmét, amely oly fontosnak bizonyult a későbbi dialektika szempontjából: hogy tudniillik a kategóriális szintézis *harmadik* mozzanata nem más, mint a feltételezettnek a levezetése a vele *ellentétes* feltételből.

Nem kisebb jelentőségre tettek szert azok a korlátozások, amelyeket a transzcendentális logika az *azonosság* és az *ellentmondás* elvének használatát illetően alkalmazott. Kant kezén ezek az elvek a lét metafizikus jellemzőiből a tiszta értelem elveivé alakultak – más funkciójuk nem maradt.

Az empirikus valóság vonatkozásában a transzcendentális logika elismerte, hogy „empirikus” azonosság egyáltalán nem lehetséges, az „ellentmondás” viszont elgondolható és valóságos, de mint egymással szembeszegülő, ellentétes irányú erők létezése.

Kant ezenkívül felismerte a *változás* dialektikus természetét: a változást úgy tekintette, mint ellentmondásosan ellentétes meghatározottságok egyesülését ugyanannak a dolognak a létezésében. Továbbá, a tapasztalat harmadik analógiájában alaptételként fogalmazta meg a „kölcsonhatás” vagy „közösség” fontos elvét. Kifejti itt azt a

gondolatot, hogy a jelenségben az összes szubsztanciák, amennyiben léteznek, szükségképpen a kölcsönhatás mindenoldalú viszonyában vannak. Sőt: a szubsztanciák kölcsönhatása Kant szerint az egyetlen feltétel, amely mellett *együttes létezésük* elgondolható. Ha „a szubsztanciák mint jelenségek különféleségében mindegyikük teljesen elszigetelt volna – mondja Kant –, azaz egyikük sem hatna a másikra vagy szenvedne tőle hatásokat, akkor azt állítom, hogy *együttlétük* nem volna a lehetséges észrevevés tárgya, s az egyiknek a létezése semmiféle empirikus szintézissel nem vezetne a másiknak a létezéséhez”¹³³.

Végül, a *belső* és a *külső* viszonyok elemzésében Kant megszünteti a fogalmak abszolút polaritását, felveti összekapcsolódásuk gondolatát, és megállapítja, hogy a *belső* erők és tulajdonságok megismerése csak azoknak a *külső* viszonyoknak a megismerésén keresztül lehetséges és valósulhat meg, amelyekben és amelyek révén a *belső* erőknek szükségképpen meg kell nyilvánulniuk.

Ezek a kanti elképzelések előkészítették a dialektika fejlődését a klasszikus német idealizmusban, és maguk is ennek a fejlődésnek a láncszemei voltak. Kant dialektikus eszméinek és elgondolásainak eredményeit és folytatását még e dialektika legérettebb műveiben is felfedezhetjük – azokban a művekben, amelyek a XIX. század elején keletkeztek. Elég egyetlen példa: *A logika tudománya* című hegeli mű 3. szakaszának („A valóság”) harmadik fejezetében („Az abszolút viszony”) a gondolkodás dialektikus mozgása pontosan reprodukálja a Kant-féle „tisztá tapasztalat analógiáinak” rendjét és egymásutánját. Kant is, Hegel is a *szubsztancialitás* viszonyáról tér át – az *okság* viszonyán keresztül – a *kölcsönhatásra*.

Mindezek az eredmények nem változtatnak azon, hogy Kant transzcendentális logikájának és transzcendentális módszerének kiküszöbölhetetlen lényegi fogyatékoságai vannak. A legsúlyosabb közülük a rendszer egészére kiterjedő szkeptikus (agnosztikus) dualizmus. Kant sok olyan tételt fejtett ki a transzcendentális logikában,

¹³³ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 172–173. old.

amely lényegileg *dialektikus* természetű, de rendkívül szűkre szabta elméleti érvényüket és alkalmazhatóságuk körét. Ezt a kört a pusztán „jelenségek” birodalmára korlátozta. Sem a kategoriális szintézisnek, sem a tiszta értelem transzcendentális alaptételeinek nincsen Kant szerint semmiféle jelentőségük a „magánvaló dolgok” világára nézve. Alkalmazásuk területe egyszer s mindenkorra a lehetséges tapasztalat világára korlátozódik, azaz egyes-egyedül a jelenségek világára. Kant dialektikája – ahol egyáltalán felbukkan – nem a „magán- és magáértvaló lét” dialektikája, hanem csupán a saját „lényegétől” elválasztott „jelensége”. „Objektív” ez a dialektika, hiszen eredményei a transzcendentális törvények általánosságával és szükségszerűségével rendelkeznek; egyúttal azonban velejéig *szubjektív*, mert akár a reális ellentétről vagy a változás ellentmondásosan ellentétes természetéről van szó, akár a „belső” és a „külső” egységéről vagy a kölcsönhatásról stb., ezek sohasem magának a tényleg létező valóságnak a viszonyai, hanem csak az általunk tapasztalható jelenségei.

ÖTÖDIK FEJEZET A DIALEKTIKA ÉS AZ ANTINÓMIÁK

1. § FORDULAT A DIALEKTIKA IRÁNYÁBAN

Kant filozófiájában a dialektika olyan jelentőségre tesz szert, amilyen-nel az újkori európai filozófiában soha azelőtt nem rendelkezett. A reneszánsz utolsó dialektikus értekezései óta Európa-szerte leha-nyatlott a dialektikus hagyomány. Ennek a meghökkentő jelenségnek az oka az újkori európai tudományos fejlődésben gyökerezik. Ezt a fejlődést csak az absztrakció ábrázolhatja a haladás szakadatlanul felívelő vonalaként; valójában éppoly ellentmondásos, éppoly dialektikus volt, mint az élet maga. Ennek a fejlődésnek alighanem a leg-nagyobb dialektikus paradoxonja az a figyelemre méltó tény, hogy az új tudomány sikereinek kezdeti feltétele nem a dialektikus, hanem a metafizikus gondolkodásmód kibontakozása volt. Bármily furcsán hangzik is, a dialektikára az új európai tudomány csak akkor térhe-tett rá, amikor átélte már a metafizika uralmának hosszú korszakát. Mi több, éppen a metafizika fejlődése és diadala alapozta meg el-kerülhetetlen szükségszerűséggel az új európai tudomány sikerét és haladását.

Ennek a rendkívül érdekes folyamatnak a dialektikája a XVII. szá-zadban kezd kirajzolódni. A technikának, a gazdaságnak, a városi burzsoáziának az intenzív növekedése fellendítette az egzakt tudomá-nyokat: a matematikát, a fizikát, a mechanikát; de ugyanez a folyamat lassanként a tudományos ismeretek jóval nagyobb *differenciálódását*, a tudományos *munkamegosztás* és *specializáció* fokozódását idézte elő.

Megkezdődik a kutatás *kísérleti* módszereinek gyors ütemű kidolgozása, lerakják a *kísérletes tudományok logikájának* alapjait.

A figyelem a kísérleti módszer logikájára összpontosult, ami bizonyos mértékben leszűkítette a logikai gondolkodás horizontját. A kísérletes tudományok sikereivel szoros összefüggésben, a XVII. és a XVIII. században túlsúlyra jutottak a logikai gondolkodás és a tudományos kutatás *analitikus* eljárásai. Elsőrendű feladat a tárgy *leírása*, pontos fogalmi kifejezése, ismertetőjegyeinek tisztázása, a tárgy *elhatárolása* a szomszédos tárgyaktól és jelenségektől, bonyolult és zavaros komplexumának *széttagolása* olyan elemekre, amelyek összetételüket illetően a legegyszerűbbek, könnyen megkülönböztethetők és már ismereteseek. Ebben az irányban fejlődött a *kísérleti munkák metodikája* is. A vizsgált jelenség összes alkotóelemeinek pontos számbavételén kívül ez az eljárásmód megköveteli a jelenség technikai elszigetelését is, kirekesztését lehetőleg minden környezeti összefüggésből és kölcsönhatásból. A kísérletben csak azok a tényezők vehetnek részt, amelyeket maga a kísérletező vezetett be. Csak ezeknek a feltételeknek a teljesítése esetén lehet pontos és megbízható következtetéseket levonni arra vonatkozólag, hogy valamely fellépő jelenség milyen oksági kapcsolatban van azzal a tényezővel, amelyet a kísérletező saját szándékának és választásának megfelelően sorol a kísérletben részt vevő elemek közé vagy zár ki belőlük.

Nem nehéz megérteni, hogy a kísérleti technika gyors ütemű kidolgozásának hatnia kellett a *logikára* és a *módszertanra* is. A kísérlet kultúrájának erősítése kellett – a logikai reflexió szférájában – azokat a törekvéseket, amelyek az elemzés, széttagolás, felbontás, elhatárolás, alárendelés, meghatározás és elszigetelés képességének fejlesztésére irányultak. Nőtt a specializáció, ugyanazt az objektumot különböző tudományok vizsgálták különböző oldalakról, és mindez újabb lépésekre ösztönözte a gondolkodást a diszkrét, elkülönítő szemlélődés és az elszigetelő elemzés irányában. A jelenségeknek azok az összefüggései viszont, amelyek nem illeszkedtek a kísérlet pontosan körülhatárolt és meghatározott kereteibe, a kölcsönhatások, a kölcsönös

függőségek elkerülték a figyelmet, tisztázatlanok maradtak, és nem is tudatosultak.

Az európai tudomány tehát, fejlődésének meghatározott, történelmileg elkerülhetetlen szakaszán, olyan szokásokat és hajlamokat vesz fel, amelyek – miután gyökeret vertek és objektiválódtak a logikai reflexióban – létrehozzák a gondolkodás metafizikus és dialektikus módszerének végzetes ellentétét. Ebben az időszakban a dialektika sorvadozott, csaknem semmivé foszlott. Cusanus és Bruno értekezéseit még dialektikus szellem lengte körül. Utánuk azonban szinte teljesen megszakad a dialektikus hagyomány. Elfelejtik a dialektikát, és vele együtt az ókori filozófia dialektikus művészetének forrásait és mintaképeit is. Olvassák ugyan még és filológiai tanulmányozzák Platón-t vagy Arisztotelészt, de alig van érdeklődés Zénón *dialektikája*, Platón *dialektikája* iránt. Csak a szkeptikusok tartják nagyra az ókoriak dialektikus tehetségét. Ők azonban arra szánják a dialektikát, hogy magát a filozófiát semmisítse meg, magát a tudást, az igazságot számolja fel. Bayle is ismeri az ész antinomikus természetének és transzcendens meghatározottságainak titkát, erudícióját azonban csak arra használja fel, hogy egyformán kicsúfolja a tudást és a tudatlanságot, a bölcsességet és az ostobaságot.

A dialektikát persze csak egy időre nyomhatta el a metafizika. Aztán a dialektika utat tört magának, ami többek közt annak köszönhető, hogy nem valamiféle erőteljes társadalmi reakció szorította háttérbe, hanem csupán a tudományos haladás történelmi feltételeinek sajátos természete. Az *elszigetelés*, az izoláló *absztrakció* eljárásai mellett apránként olyan eljárásokat fejlesztettek ki, amelyek megadták a jelenségek *konkrét összefüggésének* és *kölcsönös függésének* azt, ami megilleti. A kísérleti metodika kibővülése, technikájának tökéletessége maga ösztönzött az oksági kapcsolatok megfigyelésére olyan jelenségek között, amelyek első megközelítésben úgy tűntek fel, mintha a lét és a tudás egészen különböző szféráihoz tartoznának. A logika területéről kiűzött dialektika makacsul benyomult a szaktudományok szférájába. Diadalt aratott a matematikában, az analitikus geometriában, Descartes kozmológiai hipotéziseiben.

A dialektika azonban, jóllehet a szaktudományokban tört győzelmesen előre, nem ezeknek a tudományoknak a terméke volt, hanem a *filozófiáé*, az elméleti filozófiai gondolkodásé. A XVII. század filozófiájában, a géométer Descartes-on kívül, Spinoza filozófiai lángelméje vitte előre a dialektikus fejlődést. A szubsztancia és a módusok, a véges és a végtelen, a szükségszerűség és a szabadság, a történelmileg feltételezett viszonylagos emberi isten-képzetek és az isteni törvény dialektikája – íme, ezek Spinoza legfőbb dialektikus témái. Egészében véve azonban a XVII. század filozófiája és tudománya dialektika-ellenes. A dialektikus tanok még Descartes és Spinoza rendszerében is inkább csak kivételként fordulnak elő, mint zseniális előrelátások az uralkodó *mechanikus* nézetek általános talaján.

A Descartes és Spinoza kezdeményezte dialektikus mozgalom a XVIII. században is folytatódott. Már Leibniznek, Spinoza ifjabb kortársának rendszere hozzácsatolja az elődök dialektikus témáihoz a *fejlődés* nagyszabású, lényegileg dialektikus, bár formájában teleológiai koncepcióját. Még tovább fejlődik a dialektika a XVIII. századi francia felvilágosítók és materialisták munkáiban. Ezekben a művekben a dialektika kiterjeszkedik a *társadalmi életre*, sőt – bizonyos értelemben – a *történelmi haladásra*. Rousseau túlbecsülte ugyan a kultúra szerepét, és túlságosan elvont, általános terminusokban fogalmazta meg idevágó nézeteit, ezek azonban mégis sok dialektikus intuíciót és konkrét dialektikus megfigyelést tartalmaztak. Addig páratlan éleselméjűséggel, lángolóan szenvedélyes kifejezésekkel ábrázolta Rousseau a gazdasági egyenlőtlenség dialektikáját, a feudális kultúra dialektikáját. Még a kulturális értékek elleni tiltakozásainak naiv univerzalizmusában is azoknak a történelmi ellentmondásoknak a mélyreható megfigyelése tükröződött, amelyeknek hatására az emberiség legnagyobb kulturális javai – a tudomány, a technika, a művészet – a feudális társadalom kiváltságos rendjeinek birtokába kerültek, elfajzottak, és az emberiség óriási többségének érdekei ellen fordultak. Végül, a francia materialisták társadalomelméleti kutatásai elsőként fogalmazták meg a társadalmi élet és a történelmi fejlődés számos alapvető antitézisének és ellentmondását. Klasszikus jelentőségű ezek

közül az emberi magatartás társadalmi meghatározottsága és a világot irányító emberi nézetek autonómiája közötti ellentmondás. Plehanov helyes megítélése szerint ez az ellentmondás azoknak a válságoknak a sorába tartozik, amelyek serkentették a gondolkodást és előrevitték a tudományt.

De bármilyen jelentős sikereket ért is el a dialektikus gondolkodás a XVII. és a XVIII. században, az eredményeket semmiképpen sem szabad túlbecsülnünk. E kor haladó elméi nemegyszer alkottak kétségbevonhatatlanul dialektikus gondolatokat, de még ezekben az esetekben sem volt világos fogalmuk azoknak az eljárásoknak a dialektikus természetéről, amelyekkel az igazságot megragadták. Sem Descartes, sem Spinoza, sem Leibniz nem állította szembe tudatosan és kifejtett formában a kutatásaiban alkalmazott logikát a metafizikusok uralkodó logikájával; még kevésbé tették ezt a francia materialisták vagy Rousseau. Descartes, aki gyakran fordul csípős gúnnyal a skolasztikus logika ellen, ennek összes szubtilitásait a professzorok meddő iskolás buzgalmára hagyva, még Descartes sem gondolt a hagyományos logika alaptételeinek trónfosztására. Saját új módszerét inkább az iskolai logika szükséges folytatásának és kiegészítésének tekintette; mindenesetre távol állt attól, hogy a legcsekélyebb mértékben is kétségbe vonja e logika törvényeinek és sarktételeinek általános igazságát. Descartes és Spinoza gyakran hangsúlyozták, hogy számukra – éppúgy, mint az egész korábbi metafizika számára – az *ellentmondás elve* jelenti a logika alappillérét. Úgy vélekedtek, hogy az ellentmondásnak nem lehet helye a létben, és nem szabad helyet kapnia a gondolkodásban. A lét területén az ellentmondás egyszerűen lehetetlen, elgondolhatatlan, irreális. Ami a gondolkodást illeti, itt már elgondolható és lehetséges ugyan az ellentmondás, de csak mint hiba, tévedés, beteges gondolat-állapot. A helyes, egészséges, igaz gondolkodás ugyanolyan mentes az ellentmondástól, mint maga a lét.

Ez a nézet uralkodik a logikában a XVII. és a XVIII. században. És ha a legmerészebb, legmélyebbre látó filozófusok elméjében kicsírázott is olykor a hagyományos logika *elégtelenségének* gondolata, ennek a logikának az *igazságában* senki sem kételkedett. A logikát egyenesen

a tökéletesség mintájának tartották: pontosságát és teljességét a tudomány nem múlhatja felül.

Az iskolai logika tekintélye olyan hatalmas volt, hogy még a dialektikus gondolkodás első kezdeményezéseit megvalósító újítók sem ismerték fel az új, gyakorlatilag is alkalmazott eljárások ellentétét a logika klasszikus szabályaival. A tudománynak ebben az állapotában szó sem lehetett olyan logikai kutatásokról, amelyek a gondolkodás dialektikus módszerének tanulmányozására és leírására irányultak volna. Logikai problémaként a dialektika nem létezett. A legjobb esetben úgy emlékeztek meg róla, mint olyan szofisztikus eljárások művészetéről, amelyeket szóbeli vitákban és tudományos polémiákban alkalmaznak, hogy rászedjék az ellenfelet.

Ha ennek a helyzetnek a felvázolása után visszatérünk most Kant filozófiájához, akkor már a lényeges tartalmak elemzése előtt meglep bennünket – a kanti eszmék legformálisabb, legkülsőlegesebb ismerete esetén is – Kant gondolkodásának lendületes előretörése *a dialektika irányában*. A kanti *Kritikák* háromkötetes architektonikájában¹ a dialektika mindenütt úgy jelenik meg, mint a vizsgálat minden egyes szakaszának *sajátos*, méghozzá *legfontosabb*, *betetőző* része. *A tiszta ész kritikájában* ez a rész, a „Transzcendentális dialektika”, *A gyakorlati ész kritikájában* „A tiszta gyakorlati ész dialektikája”, *Az ítélőerő kritikájában* „Az esztétikai és a teleológiai ítélőerő dialektikája”. Az elődök műveiben a dialektikát – ahol valamiképpen szóhoz jut – úgyszólván a sorok közül kell kiolvasni, a kutatási anyagból kell kihámozni; Kant ezzel szemben magát a dialektikus folyamatot mint olyat teszi a filozófiai vizsgálódás és érdeklődés tárgyává. A Kant előtti filozófusok megmutatták, hogy – bizonyos feltételek mellett és bizonyos határok között – dialektikusan gondolkodhat valaki anélkül, hogy tudná, mi a dialektika. Kant ellenben tudatos filozófiai megfontolásainak középpontjába állítja a dialektika kérdését.

Ahhoz, hogy a dialektika a filozófiai kutatás önálló és speciális

¹ Kant fő műveinek architektonikájáról találó észrevételek olvashatók *Kroner* „Von Kant bis Hegel” című munkájának I. kötetében. (Id. kiad. 225–226. old.)

tárgyává lehessen, nyilvánvalóan szükség van az ész dialektikus természetének világos megértésére. Az út, amelyen Kant eljutott eddig a felismerésig, rendkívül érdekes, és maga is bővelkedik dialektikus ellentmondásokban.

Mint ismeretes, a kanti kritika fő kérdése az volt, hogy lehetséges-e a priori ismeretek a metafizikában. A kérdés előzetes vizsgálata nyomán Kant *két* gondolatra jutott. Először is feltételezte, hogy sikerült bebizonyítania az a priori ismeret jelenlétét a matematikában és a természettudományban, valamint megmagyaráznia az ilyen ismeret lehetőségének feltételeit. *Van* apriorisztikus, apodiktikus, általános és szükségszerű ismeret – vélte Kant. Alapját értelmünk funkcióiban kell keresni. Az értelem öntevékeny aktusainak sokféleségét az öntudat egységének elve rendezzi, és ebben az elvben rejlik minden a priori fogalomnak, az ismeret minden alaptételének gyökere, forrása. Mivel az ismeret *formája* Kant szerint független az ismeret *tartalmától*, az a priori ismeret lehetséges. Mielőtt bármit is elgondolnánk, rendelkezünk kell a legáltalánosabb és legelvontabb fogalmak és viszonyok elgondolásának formai lehetőségeivel. Erre hivatottak az értelem transzcendentális formái. Az idő a priori sémáinak segítségével e formák az érzéki szemléleti képzetek meghatározatlan és áttekinthetetlen sokféleségét a legáltalánosabb – és egyben apriorisztikus – fogalmak alá sorolják, olyan fogalmak alá, mint az egység, sokaság, valóság, okság, szükségszerűség stb. Ahhoz, hogy egy adott tárgyat „egyedinek” gondoljunk el, szükség van az egység a priori elgondolásának logikai lehetőségére általában, függetlenül attól, hogy milyen konkrét tárgyat sorolunk az egység fogalma alá. Ahogyan a fogalmak elgondolhatóságát a kategoriális szintézis a priori szabályai alapozzák meg, úgy alapozza meg a természettudomány összes ítéleteit a tiszta értelem a priori alaptételeinek bizonyos összessége. Mielőtt elgondolnánk például bármilyen oksági kapcsolatot két jelenség között, feltétlenül szükség van arra a transzcendentális lehetőségre, hogy az oksági kapcsolat egyáltalán elgondolható legyen. Ez a lehetőség az oksági kapcsolatnak arra a törvényére vagy alaptételére támaszkodik, amely a priori van adva számunkra a tiszta értelemben, a tapasztalat analó-

giájaként; ennek az analógiának általános és szükségszerű érvénye van minden empirikus ismeretre nézve. Ugyanez vonatkozik a szubsztancia, a kölcsönhatás stb. fogalmára is.

Mivel az értelem a maga transzcendentális a priori formái nélkül a tudományos megismerés semmilyen aktusára nem alkalmazható, az értelem a természet „törvényhozójává” alakul át. A matematika és a természettudomány igazságainak apodiktikus, általános és szükségszerű jellege Kant szerint nem maguknak a dolgoknak a felépítésében gyökerezik, hanem az értelem transzcendentális szférájának szerkezetében. A tapasztalat csupán sugalmazza nekünk a tanulmányozott természet lehetséges törvényszerűségeinek eszméit, ezek azonban csak az értelem transzcendentális szerkezete révén tesznek szert az általánosság és szükségszerűség rangjára – annak a szerkezetnek a révén, amely maga sem a tapasztalat sajátja, hanem az ismeret általános és szükségszerű, tehát a priori feltétele. Ily módon „a természet legfőbb törvényhozásának bennünk, azaz értelmünkben kell rejlenie, s ... egyetemes törvényeit nem [magában] a természetben kell keresnünk tapasztalat útján, hanem megfordítva, a természetet kell, egyetemes törvényszerűségét illetően, a tapasztalat lehetőségének feltételeiben keresnünk, amelyek érzékiségünkben és értelmünkben rejlenek”². És jöllehet azok a törvények, amelyeket az érzéki szemlélet tárgyaiban fedezünk fel, mindenben hasonlóak a tapasztalatnak tulajdonított természeti törvényekhez, Kant szerint mégis el kell ismernünk róluk – különösen ha mint szükségszerűeket ismerjük meg őket –, hogy értelmünk természetében gyökereznek.

Másodszor, a kanti filozófia pontosan meghúzta az értelem a priori törvényhozásának *határait*. Kant nem tartotta lehetségesnek az *intellektuális szemléletet*, vagyis a szemléleti megjelenítőerő tárgyainak közvetlen *értelmi* megismerését, és úgy vélte, hogy nem magukat a dolgokat ismerjük meg, hanem csak azt a módot, hogyan adva vannak vagy „megjelennek” értelmünk és érzékiségünk számára. Így

² Kant prolegomenái... Id. kiad. 64. old.

jött létre a „magánvaló dolgoknak” és a „jelenségeknek” a kanti filozófia szempontjából végzetes ellentéte.

Valóban: ha Kantnak igaza van abban, hogy az értelem nem képes magukat a dolgokat elgondolni, ha az értelmi ítélet mindig „közvetett ismerete valamely tárgynak, tehát a tárgyról alkotott valamely képzetünk képzete”³, akkor teljesen érthetetlen, hogy az effajta értelemmel szerzett tudás hogyan vonatkozhat bármire is ennek az értelemnek a képzetein kívül. Akármiféle „törvényhozónak” mutatkozzék is az értelem, akármilyen törvényeket „helyezzen” is a természetbe, ezeknek a törvényeknek a hatásköre nyilvánvalóan véget ér az értelem szférájának határán. Az „a priori” értelmi formák csak akkor eredményezhetnék maguknak a dolgoknak a megismerését, ha benne lakoznának a dolgokban, ha a dolgok diktálnák őket. Kant azonban éppen ezt nem engedheti meg! Mivel az intellektuális intuíciót lehetetlennek tartja, mivel úgy véli, hogy az értelem a priori formái nem magukra a dolgokra irányulnak, hanem csupán a dolgokról alkotott *képzetekre*, a törvényszerűség, amelyet ez az értelem közöl a „természettel”, szigorúan szólva nem a természetre, mint a dolgok összességére vonatkozik, hanem csak a „tapasztalatra” mint saját képzeteink összességére. Következésképpen a dolgokat, ahogyan önmagukban léteznek, az értelem nem ismerheti meg. Kant mértéktelenül túlbecsüli az értelmet, és egyúttal mértéktelenül lebecsüli. Túlbecsüli, amennyiben a természet „törvényhozójává” nyilvánítja, képesnek tartja rá, hogy saját a priori formáit és konstrukcióit átültesse a megismert dolgokba. És egyben le is becсüli az értelmet, hiszen – mint kiderül – még az értelmi szintézist jellemző aprioritás, általánosság és szükségszerűség sem tudja akár csak a legcsekélyebb mértékben is szavatolni az értelmi ismeret bármiféle *tárgyi* érvényét. Az értelmi ismeret *objektív*, de nem *tárgyi*. Objektív, hiszen egyén feletti érvényű, nem függ a személyes belátás önkényétől, a megismerő gondolkodás szükségszerű felépítésén és rendjén alapul, kivétel nélkül minden olyan esetre érvényes, amely az adott törvény fogalma alá sorolható. És mégsem

³ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 82. old.

objektív, mivel nem magukra a dolgokra vonatkozik, hanem csupán a dolgokról alkotott *képzetekre*, nem lévén egyéb, mint e képzetek szintézisének szabálya.

Így tehát a kategoriális szintézis összes formái, a tiszta értelem összes alaptételei csak a „jelenségekre” alkalmazhatók. „Mert nem *maguknak a dolgoknak* a mivoltával van dolgunk, ez mind érzékiségünk, mind értelmünk föltételeitől független, hanem a természettel mint a lehetséges tapasztalat tárgyával.”⁴ Bármilyen általános érvényű legyen is az értelem útján szerzett ismeret, általánossága és szükség-szerűsége nem vonatkozhat magukra a felfogott dolgokra; nem vonatkozhat semmi másra, mint a tapasztalat *formai* feltételeire az érzékiségben és az értelemben. Vegyük például az okság fogalmát. „Igenis átlátom – mondja Kant –, hogy az ok fogalma szükségképpen a tapasztalat puszta formájához tartozik, mint ami az észrevevéseknek egy tudatban való szintetikus egyesítését lehetővé teszi; de éppenséggel nem látom át, hogy valamely dolog általában ok lehessen, mégpedig azért nem, mert az ok fogalma semmiképpen sem a dolgokhoz, hanem csupán a tapasztalathoz tartozó föltétel...”⁵

Ugyanez mondható el az értelem minden más alaptételéről is. „Az összes szintetikus *a priori* alaptételek nem egyebek, mint a lehetséges tapasztalat elvei, és sohasem vonatkoztathatók a magábanvaló dolgokra, hanem csak a jelenségekre mint a tapasztalat tárgyaira.”⁶ A kategóriák Kant szerint „csak mintegy a jelenségek szótagolására szolgálnak, abból a célból, hogy mint tapasztalatot olvashassuk őket; azok az alaptételek, melyek az érzéki világra való vonatkoztatásukból erednek, csak tapasztalati használatra szolgálnak értelmünknek”⁷. A tapasztalat határain túl ellenben csak „objektív valóság nélküli önkényes kapcsolatok, melyeknek sem a lehetőségét *a priori* nem ismerhetjük meg, sem tárgyra való vonatkozását példa nélkül

⁴ Kant prolegomenái... Id. kiad. 67. old.

⁵ Uo. 58. old.

⁶ Uo. 59. old.

⁷ Uo. 58. old.

meg nem erősíthetjük, sőt nem is tehetjük érthetővé; mert minden példa csak valamely lehetséges tapasztalatból meríthető”. „A tiszta értelmi fogalmak nem is jelentenek semmit, ha a tapasztalat tárgyait mellőzve, magukra a dolgokra vonatkoztatjuk őket.”⁸

2. § ÉRTELEM ÉS ÉSZ

A kritikai filozófia tehát két alapvető fontosságú tételhez vezet: a tapasztalat *formáját* illetően megállapítja az értelem törvényhozó hatalmát, a tapasztalati ismeret *anyagát* illetően pedig leszögezi, hogy a magánvaló dolgok nem ismerhetők meg. Ezek a tételek azonban korántsem merítik ki a kriticismus tartalmát. Kant azzal is tanújelét adta filozófiai éleselmjűségének, hogy nem szorítkozott az értelmi megismerés határainak kijelölésére. Amikor viselkedési normát írt elő az értelemnek, megtiltva a lehetséges tapasztalat és a tapasztalati alaptételek határainak átlépését, jól tudta, hogy az értelemnek és a rajta nyugvó filozófiai megismerésnek a valódi élete mérhetetlenül messze van a kriticismus előírta normától és önkorlátozástól. Az értelem valójában nemcsak hogy semmit sem tud saját illetékességének határaitól, de nem is akar tudni róluk. Az értelem örökösen átlép rajtuk, s a szintézis formáit nemcsak a jelenségeknek a „tapasztalatban” való „elhelyezésére” használja fel, hanem arra is – sőt, elsősorban arra –, hogy *olyanoknak ismerje meg általuk a dolgokat, amilyenek önmagukban*. Habár az értelmi ismeret szükségszerűsége Kant szerint csupán a lehetséges tapasztalat *formájára* terjed ki, az értelem szakszerűen arra törekszik, hogy alaptételeinek objektív érvényét kiterjessze a tapasztalat *tárgyi tartalmára* is. Az értelem valóságos erői és maga elé tűzött feladatai között nyilvánvaló aránytalanság van, méghozzá óriási. Az értelem csak azt ismerheti meg, ami összhangban van a tapasztalat formai feltételeivel – azokkal a feltételekkel, amelyek magán az értelem organizációján alapulnak. Az értelem ismerni

⁸ Uo.

akarja a valóság teljes objektív tartalmát és rendjét, tekintet nélkül arra, hogy a tapasztalat formailag az értelem fogalmain és szkémáin alapul. Ugyanaz a szükségszerűség, amely az értelmi megismerés területét szigorúan jelenségek körére korlátozta, szakadatlanul arra ösztönzi az értelmet, hogy lépjen át a tapasztalat határain, rákényszeríti, hogy a kategoriális szintézis formáit ne csupán a képzetekre alkalmazza – noha ezek a formák semmi másra nem alkalmazhatók –, hanem magukra a dolgokra is.

Ennek az aránytalanságnak a megállapításából adódik az ész kritikájának *harmadik* – legfontosabb – feladata. Feltétlenül tanulmányozni kell – logikai és ismeretelméleti szempontból – mindazokat a következményeket, amelyeket az értelmi szintézis formáinak a magánvaló dolgok megismerésére történő alkalmazása idéz elő. Szigorú logikai elbírálásnak kell alávetni azt az ismeretet, amelyet akkor kapunk, ha az értelem transzcendentális szkémája segítségével nem a szemléleti képzeteket soroljuk a tiszta értelmi fogalmak alá, hanem magát a valóságot, magukat az összes szemléleti képzetek forrásául és alapjául szolgáló dolgokat.

Az ilyen természetű vizsgálódásoknak szenteli Kant az úgynevezett transzcendentális dialektikát, elméleti filozófiájának harmadik, befejező részét. A transzcendentális dialektika feladatának megértése érdekében szem előtt kell tartanunk, hogy Kant a tiszta értelem alaptételeinek *három* fajtáját különbözteti meg. Azokat az alaptételeket, amelyeknek alkalmazása nem lép túl a lehetséges tapasztalat határain, *immanenseknek* nevezi. Az értelem azonban – állítja – fegyelmezetlensége következtében nem fordít kellő figyelmet annak a területnek a *hatáira*, amelyen túl tevékenységének nincs már létjogosultsága. Ez magyarázza az ítéletnek azokat a hibáit, amelyek az alaptételek *transzcendentális* használatából következnek, vagyis abból, hogy megsértjük a tapasztalat határait, a kategóriákat a lehetséges tapasztalat területén kívül alkalmazzuk. Végül, az alaptételek harmadik csoportja a transzcendentális alaptételekhez hasonlóan az értelem tapasztalat feletti kibővítését, kategóriáinak jogosulatlan alkalmazását követeli, ám a transzcendentális alaptételektől eltérően, nem az ítélő-

erő hibájából ered, hanem abból, hogy egy sajátos és meg nem határozható ösztön hatására az értelem minden határt eltüntet, egyenesen megparancsolja, hogy semmisítsük meg a határokat, és lépünk új talajra. Ezeket az alaptételeket Kant *transzcendensnek* nevezi⁹.

Ezeknek az alaptételeknek a kritikai vizsgálata alkotja a „transzcendentális dialektika” feladatát. A transzcendentális dialektika az értelem transzcendens alaptételeinek közös *forrását* vagy gyökerét tanulmányozza, ebből vezeti le *összes fajtáikat*, azonkívül kritikailag elemzi ezeknek a tételeknek a logikai alapját.

Már a feladatoknak a meghatározásából is teljesen világos, hogy a dialektika – a kanti értelmezésben – negatív rendeltetésű. Ha a magánvaló dolgok „túlvilágiak”, és az értelem a maga valamennyi a priori funkciójával csak olyan ismeretre tehet szert, amely a lehetséges tapasztalat *formai* feltételeire vonatkozik, de sohasem a tapasztalatnak magukban a dolgokban rejlő *anyagára*, akkor teljesen nyilvánvaló, hogy az értelemnek a tapasztalatot meghaladó használata semmi mászt nem eredményezhet, mint az objektív ismeret látszatát. A kanti kritizmus premisszáiból az következik, hogy a transzcendentális alaptételek bármely vizsgálatának e tételek szigorú, leleplező erejű bírálatavá kell lennie.

Valóban: a dialektika Kant-féle fogalma teljességgel negatív. Kant terminológiájában a dialektika azt jelenti, hogy az általános logikát – amely természeténél fogva csak az értelemnek megfelelő formai feltételekről adhat számot – tévesen az ismeretek *anyagi* állományának kibővítésére alkalmazzák, általa emelik az ismereteket az objektív igazsággal bíró tételek rangjára. Az ismeretek bővítésének organonjaként vagy eszközeként felfogott logika azonban mindig a látszat logikája¹⁰. A dialektika ily módon Kant szerint a látszat logikája, az illúzió logikája¹¹. Az volt kezdettől fogva, már az ókori filozófiában is. „Szofisztikai mesterség volt – állítja Kant –, mely a tudatlan-

⁹ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 226. old.

¹⁰ Uo. 76. old.

¹¹ Uo. 224. old.

ságnak, sőt a szándékos ámitásnak is az igazság színét adta, utánózván az alaposságnak a logika előírta módszerét.”¹²

A látszat logikája lévén, a dialektika annyira jelentéktelen, hogy nem is tekinthető komoly filozófiai tudománynak. „Az efféle tanítás sehogyan sem fér meg a filozófia méltóságával.”¹³ És habár Kant – nem egészen körültekintően – azt mondja, hogy „a látszat logikája” az iskolai logika rendszerének külön szakaszát alkotja dialektika néven, másutt mégis azt fejtegeti, hogy a dialektika nem dogmatikus diszciplínaként számítandó a logikához, hanem inkább „a dialektikus látszat kritikájaként”¹⁴. A transzcendentális logika utolsó részének „a dialektikus látszat kritikájának kell lennie, s a neve transzcendentális dialektika, nem mintha e látszat dogmatikus fölkelésének mestersége volna..., hanem mint az értelem és az ész hiperfizikai használatának kritikája”.¹⁵

Azt hihetnénk, hogy ettől a felfogástól nem várható a dialektika olyan fogalma, amely valamennyire is termékeny lehet a filozófiára nézve. A magánvaló dolgok megismerhetetlenségének előfeltevése kezdettől fogva meghatározza a transzcendentális dialektika eredményeit. Ennek a dialektikának nem marad egyéb dolga, mint hogy megóvja az értelmet „a szofisztikai ámitásoktól”¹⁶, megsemmisítő bírálat-tal leplezze az értelemnek az ismeretek megszerzésére és tapasztalat-fölötti bővítésére irányuló jogtalan igényeit.

A transzcendentális dialektika valódi tartalma azonban messze meghaladta a pusztán illuzórikus logikának, sőt e logika kritikájának a határait. Már a transzcendentális és a transzcendens alaptételeknek az imént ismertetett, nem egészen világos és nem is teljesen következetes megkülönböztetése előrevetítette, hogy a transzcendentális dialektikában Kant nem az értelem összes tapasztalatfölötti tételeit fogja vizsgálni, hanem csupán azokat, amelyek különös figyelmet érdemel-

¹² Uo. 76. old.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo. 77. old.

¹⁵ Uo. 77–78. old.

¹⁶ Uo. 78. old.

nek mind eredetük miatt, mind pedig azért, mert *fontosak* a filozófiai problémák rendszere szempontjából.

És valóban, a kanti dialektika igazi tartalmát éppen a *transzcendens* alaptételek kritikája alkotja. Már e tételek keletkezésének elemzése is egész sor jelentős gondolatmenetet eredményez. Eltérően azoktól az alaptételektől, amelyek véletlenül, egyszerű értelmi hiba következtében keletkeznek, s ezért könnyen kiküszöbölhetők – mihelyt forrásuk ismeretessé lesz –, a *transzcendens* alaptételek nem véletlenül jönnek létre, hanem teljességgel szükségszerű módon, magának az észnek az organizációja folytán. Van az észben valamiféle mélyen meggyökerezedett szükségszerűség, amely újra meg újra elkerülhetetlenül arra készíti az eszt, hogy sértse meg az értelmi megismerés határait. A megismerés szervezeti felépítésében Kant egy rendkívül figyelemreméltó és paradox sajátosságot vesz észre: az értelem bizonyos körülmények között olyan tudásra törekszik, amelyről eleve tudja, hogy nem lehet objektív érvényű, hogy jogosulatlan és tarthatatlan, de lemondani mégsem képes róla. Van olyan *transzcendentális illúzió* – fejtegeti Kant –, „amely a kritika minden intő szava ellenére teljességgel túlrendít bennünket a kategóriák empirikus használatán, és a *tiszta értelem* bővítésének hiú káprázatával áztat”¹⁷. Eszünkben „használatának olyan alapszabályai és sarktételei rejlenek”, amelyek semmiben sem látszanak különbözni az objektív alaptételektől, „s ezért fogalmaink bizonyos kapcsolatainak szubjektív szükségszerűsége az értelem javára olyannak tetszik, mintha a magánvaló dolgok meghatározottságának objektív szükségszerűsége volna”¹⁸.

Igen nagy jelentősége van annak, hogy a kanti dialektika kiindulópontjában, a transzcendentális illúzió fogalmában ismét színre lép a *hagyományos* és a *transzcendentális* logika ellentéte, amely – mint láttuk – oly nagy szerepet játszott az értelem kritikai elemzésében. A *transzcendentális* illúziót Kant szigorúan megkülönbözteti a *logikai*-tól. A logikai illúzió „az ész formájának pusztá utánzásában áll”,

¹⁷ Uo. 225. old.

¹⁸ Uo. 226. old.

és „csupán a logikai szabályra irányuló figyelem hiányából ered”. Ezért könnyen kiküszöbölhető: „mihelyt e szabályt a fennforgó esetre alkalmazzuk, a látszat végképp megszűnik”¹⁹. „A transzcendentális látszat ellenben nem szűnik meg akkor sem, ha fölfedtük, és hiábavalóságát a transzcendentális kritika által világosan fölismertük”²⁰. „Olyan illúzió ez, amely nem kerülhető el, amint el nem kerülhetjük, hogy középen a tenger magasabbnak tűnjék, mint a parton, mert amazt magasabb fénysugarak révén látjuk, mint ezt; sőt, még a csillagász sem akadályozhatja meg, hogy a kelő holdat nagyobbak ne lássa, ámbár e látszat őt meg nem csalja.”²¹ Azok az alaptételek, amelyeket az értelem a transzcendentális látszat hatására alkot, teljesen megalapozatlanok, sőt szofisztikusak, a transzcendens alaptételt azonban minden más szofisztikus állítástól megkülönbözteti először az, hogy nem bármely tetszőleges kérdésre vonatkozik, hanem arra a problémára, amelybe minden emberi ész szükségképpen beleütközik előrehaladása során, másodszor pedig az, hogy ellentétével együtt nem mesterséges látszatot ébreszt, amely azonnal eltűnik, mihelyt észrevesszük, hanem természetes és elkerülhetetlen látszatot, amely akkor is megmarad, ha már nem csal meg bennünket többé, következőképpen ártalmatlanná tehető ugyan, de sohasem irtható ki²².

Mi a forrása ennek az elkerülhetetlen és elháríthatatlan illúziónak, amely az értelmet arra készíti, hogy lépjen túl a tapasztalat határain, és ott alkalmazza kategóriáit, ahol használatuk mindig szofisztikus, és nem eredményezhet valóban objektív ismeretet?

Kant úgy véli, hogy a transzcendentális látszat forrása nem az értelem, hanem az ész. Maga a látszat az *értelem* tapasztalatfölötti kibővítésében rejlik ugyan, erre a bővítésre azonban az értelem nem önmagától kap indítékot, hanem az *ész*től. Ha tehát világos fogalmat akarunk alkotni a kanti dialektikáról, akkor feltétlenül tisztában kell lennünk azzal, hogy milyen viszony van Kant szerint az értelem

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

²² Uo. 226–227. old.

és az ész között. Ez már csak azért is szükséges, mert a Kant utáni dialektikában egészen rendkívüli szerepet kap és a dialektika egyik pillérévé válik az értelem és az ész szembeállítás.

Az észnél – mondja Kant – „nincs bennünk felsőbb a szemlélet anyagának földolgozására és a gondolkodás legfelső egysége alá sorolására”²³. Minden ismeretünk az *érzékek*nél kezdődik, innen az *értelem*hez megy, és az észnél végződik. Az érzékek nyújtják a szemléletek (szemléleti képzetek) sokféleségét. Az értelem egységet visz a sokféleségbe, besorolva ezt alaptételei alá. Ilyen szempontból az értelem „az a képesség, amely szabályok segítségével megteremti a jelenségek egységét”²⁴. Az értelem tevékenységével azonban még nem fejeződik be a megismerés egyesítő funkciója. Bár az értelem egységet visz alaptételei révén a jelenségekbe, ez az egység sem nem teljes, sem nem végleges. Arról van szó, hogy a tiszta értelem alaptételei eredetüknél fogva nem a *fogalmakból* való megismerés eredményei. Ahhoz, hogy a priori érvényre tegyenek szert, mindig vagy tiszta szemléleti képzetekre kell támaszkodniok (a matematikában), vagy a tapasztalat lehetőségeinek transzcendentális feltételeire (a természettudományban). Az értelemmel szerzett tudás sem az egyik, sem a másik esetben nem vezethető le pusztá fogalmakból. „Az értelem – mondja Kant – egyáltalán nem szerezhét fogalmakból szintetikus ismereteket.”²⁵ A tiszta értelmi ismeret „más ismereteket elv formájában megelőzhet ugyan”, önmagában azonban – szintetikus jellegű lévén – „nem a pusztá gondolkodáson alapul”. Ezért az értelem útján szerzett általános tételeket Kant csupán „viszonylagos elveknek” nevezi²⁶.

Teljes és végérvényes egységét az ismeret az *észben* nyeri el. Az értelem szabályoknak megfelelően alkotja meg a jelenségek egységét, az ész viszont olyan képesség, amely magának az értelemnek a szabályaiba visz egységet²⁷. Az értelem csupán az egység *viszonylagos* elveit

²³ Uo. 227. old.

²⁴ Uo. 229. old.

²⁵ Uo. 228. old.

²⁶ Uo. 229. old.

²⁷ Uo.

adhatja meg általános tételeiben, az ész viszont olyan ismereteket ad, amelyeket a szó abszolút értelmében elveknek nevezhetünk, mivel fogalmakból való ismeretek. Az ész maga tartalmazza „bizonyos fogalmak és alaptételek eredetét, amelyeket nem kölcsönöz sem az érzékektől, sem az értelemről”²⁸.

Mint *logikai* funkció, az ész „a közvetett következtetés képessége”²⁹. Elvei azért abszolút érvényűek, mert az ész következtetései a különös-ről az általánosra való, tiszta fogalmak segítségével végzett következtetések. Ebben látja Kant az ész és az értelem közötti lényegi különbséget. Az értelem tételei szintén lehetnek ugyan felső tételei a következtetésnek, mivel azonban az értelmi szintézis mindig kénytelen szemléleti képzetekre vagy a tapasztalat általános feltételeire támaszkodni, az értelmi következtetésekben sohasem a zárótétel vezethető le tiszta fogalmakból. Az ész következtetéseiben viszont „a felső tétel mindig olyan fogalmat szolgáltat, melynél fogva mindent, ami ennek feltétele alá foglaltatik, belőle elv szerint ismerünk meg”³⁰. Éppen ebben rejlik az ész egységesítő funkciójának abszolút érvénye. A következtetés folyamán az ész arra törekszik, hogy „az értelem ismereteinek nagy különféleségét az elvek (általános föltételek) legkisebb számára redukálja, és ezzel elérje legfelsőbb egységüket”³¹.

Az észnek ezt az egységesítő törekvését semmi szín alatt nem szabad összetévesztenünk az értelem egységesítő tevékenységével. Az értelmi funkciók egysége közvetlenül az érzékekre és szemléleti képzetekre vonatkozik. Mivel az értelemnek mindig csak a lehetséges tapasztalat tárgyaival van dolga, e tárgyak ismerete és szintézise mindig feltételezett³².

Az ész egységesítő tevékenysége ellenben mindig közvetett. „Az ész nem vonatkozik közvetlenül a tapasztalatra vagy valamely tárgyra, hanem az értelemre, hogy sokféle ismereteinek fogalmak által

²⁸ Uo. 227. old.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 228. old.

³¹ Uo. 231. old.

³² Uo. 232. old.

adjon *a priori* egységet.”³³ Az értelem kategóriái szemléleti képzetekre vonatkoznak és szabályok alá sorolják őket, az ész következtetései ellenben *fogalmakra* és *ítéletekre* vonatkoznak. Az ész – állítja Kant – sohasem közvetlenül a tárgyhoz viszonyul, hanem mindig csak az értelemhez. Az ész tulajdonképpeni tárgya egyedül az értelem és ennek célszerű alkalmazása³⁴. Az értelem ugyanúgy lesz az ész tárgyává, ahogyan az érzékiség az értelem tárgyává. Az észnek az a feladata, hogy rendszeressé tegye az értelem összes lehetséges empirikus aktusainak egységét³⁵.

Az ész tevékenysége mindig közvetett, egyúttal azonban – feladatait illetően – *abszolút* jellegű. Az ész minden következtetése feltételezi Kant szerint, hogy a predikátumot, amelyet a zárótételben egy meghatározott tárgynak tulajdonítunk, a felső tételben *teljes terjedelmében* gondoljuk el – bizonyos feltétel alatt. A terjedelmi teljességet ehhez a feltételhez viszonyítva *általánosságnak* nevezzük, a szemléleti képzetek szintéziséhez viszonyítva pedig *összességnek*. Az ész fogalma ily módon „nem egyéb, mint egy adott feltételezethez való *feltételek* összességének a fogalma”³⁶. De mivel a feltételek összegét csak a *feltétlen* hozhatja létre, az ész fogalma *a feltétlennek a fogalmával* magyarázható. Az ész fogalma – tanítja Kant – „mindig csak a feltételek szintézisében való abszolút összességre vonatkozik, és mindig csupán az abszolút minden tekintetben feltétlennél végződik”. A tiszta ész „a kategóriáiban gondolt szintetikus egységet az abszolút feltétlenig akarja fölvinni”³⁷.

Logikai terminusokban a következőképpen fejezhetjük ki Kant gondolatmenetét. Az ész logikai funkciója a *következtetés*, vagyis az az ítélet, amelyet úgy alkotunk meg, hogy feltételeit a felső tételnek nevezett általános szabály alá soroljuk. De valahányszor ezt a besorolást végrehajtjuk, és eljutunk így a felső tételhez, az utóbbi ismét tár-

³³ Uo. 229. old.

³⁴ Uo. 227. old.

³⁵ Uo. 231. old.

³⁶ Uo. 241. old.

³⁷ Uo. 243. old.

gyává lesz az ész ugyanilyen műveletének. Más szóval, az ész kénytelen szakadatlanul feltételeket keresni a feltételekhez, és közben olyan messzire menni, amennyire csak lehetséges. Ez az emelkedő sor azt jelenti, hogy az ész feltétlent keres a feltételezett ismerethez³⁸.

Mivel azonban az ész *feltétlen* egységre, valamennyi értelmi ismeret feltétlen szintézisére törekszik, az elvéből fakadó alaptételeknek *transzcendenseknek* kell lenniök. Eltérően az értelem összes alaptételeitől, amelyeknek tartalma csupán a tapasztalat lehetőségül szolgál, használatuk tehát teljességgel immanens, az ész elve semmiképpen sem alkalmazható empirikusan³⁹. Tekintettel arra, hogy semmilyen tapasztalat nem lehet feltétlen, a feltételek abszolút összessége *fogalom*, és mint ilyen, nem alkalmazható a tapasztalatra. Ezért „a tiszta észbeli fogalmak objektív használata mindenkor *transzcendens*”⁴⁰. Az ész tárgyát az értelem fogalmai alkotják ugyan, de nem azért, mintha az értelem „a lehetséges tapasztalatok okát tartalmazná”, hanem annak érdekében, hogy az ész előírja az értelemnek „az egység felé való irányt”, amelyről „az értelemnek nincs fogalma, s amely azt célozza, hogy minden értelmi működést minden egyes tárgyra vonatkozólag *abszolút egészbe* foglaljon”⁴¹.

Az észnek ezt a szükségszerű fogalmát, amely az empirikus érzékeléstől nem kaphat adekvát tárgyat, Kant *transzcendentális eszmének* nevezi. A tiszta észfogalmak transzcendentális eszmék. *Három* jellemzőjük van. Először, ezek az eszmék: fogalmak, hiszen bennük „minden tapasztalati ismeretet a feltételek abszolút összessége által meghatározottnak” kell tekinteni, és ilyen összesség csak a gondolkodásban lehet adva. Másodszor – mint az előbbiekből is kiderül –, „nincsenek önkényesen kigondolva, hanem maga az ész természete adja fel őket, és ezért szükségképpen az egész értelmi használatra

³⁸ Uo. 246. old.

³⁹ Uo. 232–233. old.

⁴⁰ Uo. 243. old.

⁴¹ Uo.

vonatkozna”. Végül, ezek az eszmék transzcendensek, azaz meghaladják minden tapasztalat határát⁴².

Így fest az ész Kant-féle fogalma. Az idézett meghatározásokból, valamint az ész és az értelem párhuzamából levonhatjuk azt a következtetést, hogy Kant transzcendentális dialektikája – ahogyan már jeleztük – jóval több a logikai látszat pusztá kritikájánál. A transzcendentális dialektika termékenysége és pozitív jelentősége akkor sem volna vitatható, ha tartalma kimerülne az elmondottakban.

Az ész és az értelem megkülönböztetése, amelyet Kant oly állhatatosan érvényesít, már önmagában is kezdetét jelenti a dialektikus fel fogásnak – nemcsak a negatívnak, hanem a pozitívnak is. Bár a kanti megkülönböztetés formailag nem tökéletes⁴³, az alapjául szolgáló gondolat komoly figyelmet érdemel. Lényege abban foglalható össze, hogy az értelem ítéletei végesek és korlátozottak. Funkcióinak felépítésénél fogva az értelem szintetikus ugyan, és egyesíteni igyekszik az érzékektől kapott ismereteket, az értelmi szintézis azonban nem teljes, nem elégséges; befejezettségéhez minőségileg más nézőpontra van szükség. Ezt a nézőpontot szolgáltatja az ész. Az ész következtetései felülemelkednek az értelem minden viszonylagos, véges meghatározásán és ítéletén, mint a megismerés egész egységesítő tevékenységének legmagasabb instanciái.

Ebben a vonatkozásban Kant kétségkívül a német klasszikus idealizmus valamennyi *pozitív* módon dialektikus ész-elméletének őse.

⁴² Uo.

⁴³ Lásd például Schopenhauer súlyos kifogásait. Az észről szóló kanti tanítás fogyatékoságai Schopenhauer szerint a következők: 1. hiányzik belőle az ész fogalmának valódi és kielégítő meghatározása; 2. tarthatatlan az *elvek* és a *szabályok* kanti megkülönböztetése; 3. mesterkélta a *közvetlen* és a *közvetett* következtetések osztályozása, amelyen az értelem és az ész elhatárolása nyugszik; 4. az *értelem* fogalmának meghatározása labilis és többértelmű; 5. a „*feltétlennel*” az ész definícióját megalapozó fogalma metafizikus jellegű stb. (Vö. Schopenhauer Kantról. Kant filozófiájának bírálata. Bp. Franklin Társulat, 1920.) Schopenhauer igen alapos kritikusnak bizonyul a részletekben, különösen az utolsó pontot illetően, egészében véve azonban nem értette meg Kant elméletét az észről, mert kevésbé volt fogékony a dialektika iránt. Kroner ellenvetései jóval mélyebbek.

Elég arra a szerepre emlékeztetnünk, amelyet Hegel dialektikájában játszik az értelem és az ész ellentéte. Az értelem „véges” meghatározásai „a *metafizika* értelmi szempontjává”, a „reflektáló értelem” nézetévé alakulnak itt át, az ész pedig a megismerő gondolkodás valóban spekulatív, azaz dialektikus mozgásává lesz. Más szóval, az értelem és az ész kanti megkülönböztetése a dialektika fejlődésének legközelebbi szakaszaiban a *metafizika* és a *dialektika* alapvető ellentétévé változott, olyan ellentété, amelynek keretében az értelmi reflexió a dialektikus belátással, a formális-logikai *elvontság* a dialektikus ész *konkrétságával*, az értelmi elemzés *egyoldalúsága* és *megszakítottsága* a dialektikus szintézis *mindenoldalú összefüggéseivel* kerül szembe. Vajon Kant maga megértette-e, hogy transzcendentális dialektikájának feladatai nem korlátozódnak az ész „hiperfizikai” használatának puszta kritikájára? Erre nagyon nehéz volna válaszolni. A dialektikus kanti koncepciók pozitív tartalma sok tekintetben Kant számára is homályos maradt. A filozófus az észről szóló tanításában is ingadozik. Az ész transzcendentális eszméit inkább a kritikai elhatárolás tárgyaként kezeli. Másrészt, feltétlenül észre kell vennünk, hogy az ész bizonyos határokon belül maga Kant sem csupán a tapasztalatban sehol meg nem valósuló, illuzórikus transzcendentális eszmék forrásának tekinti, hanem a megismerés olyan elvének is, amely – éppen ezeknek az eszméknek a jóvoltából – pozitív és előrelendít. Habár az ész transzcendentális fogalmai „csak eszmék”, mégsem mondhatjuk őket fölöslegesnek; „mert ha már általuk semmiféle tárgy meg nem határozható, azért alapjában és észrevétlenül az ész kiterjedt és általános használatának kánonjául szolgálhatnak, amely által nem ismer meg ugyan egyetlen tárggyal sem többet, mint amennyit fogalmai útján ismerne meg, de ismeretében ez azért mégis jobban és tovább vezérli”⁴⁴.

⁴⁴ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 244. old.

3. § AZ ÉSZ ANTINOMIKUS JELLEGÉNEK FELFEDEZÉSE

Bármily jelentős is Kant tanítása az ész legmagasabb szintetizáló funkciójáról, a kanti dialektika történelmi termékenysége nemcsak ennek a tannak köszönhető. A kanti ész-koncepció érdeme – *pozitív* szemszögből – mindenekelőtt abban rejlik, hogy az ész eszméje révén a filozófus ki tudta mutatni az értelem összes meghatározásainak feltételességét és korlátozottságát (többek között azokat is, amelyekben az értelem szintetikus funkcióként működik); másodsorban pedig abban, hogy felfedezte az ész *dialektikus* természetét, ami nem csekélyebb érdem az előbbinél, még ha ez a felfedezés tartalmilag inkább csak negatív is.

Kant kutatási *eredményei* e téren is szemmel láthatólag felülmúlták eredeti *szándékait*. Láttuk, hogy a dialektika kanti fogalma eredetileg merőben negatív volt. Dialektikus tételeknek azokat az állításokat nevezte Kant, amelyek objektív érvényre, azaz a megismerés *tárgyához* való szükségszerű viszonyra tartanak igényt, de logikai forrásukat és logikai természetüket illetően nem tudják biztosítani ezt az objektív érvényt az ismeret számára. Más szóval, Kant a tárgyiságnak csak a látszatával rendelkező, álobjektív ismeretet és következtetést tartja dialektikusnak. Ilyen értelemben a dialektika csupán az értelmi funkciók jogtalan, minden pozitív normát megsértő, s ezért csalárd, hamis és eredményeit tekintve üres használata.

Ilyen volt eredetileg a dialektika kanti fogalma. Kutatásainak kibontakozása során azonban Kant akaratlanul és önmaga számára észrevétlenül kénytelen annyira kibővíteni a dialektika fogalmát, hogy ez teljesen új, a filozófus eredeti szándékaitól messze eltérő és – ami a legfontosabb – szokatlanul termékeny, konstruktív tartalommal telik meg.

Kiderült, hogy az ész nemcsak azért dialektikus jellegű, mert a kategóriák tapasztalatfeletti alkalmazására és így a tárgyról alkotott olyan álobjektív ítéletekre készíti az értelmet, amelyek meghaladják ennek illetékességét. Az ész dialektikus természete Kant szerint abban

is kifejeződik, hogy „hiperfizikai” vagy metaempirikus használatukor – bizonyos körülmények között – *antinomikusnak* bizonyul, vagyis kérlelhetetlen szükségszerűséggel *ellentmondásokba* keveredik, olyan ítéleteket alkot, amelyekről a közelebbi elemzés kimutatja, hogy logikai megalapozottságuk tekintetében egyenértékűek, de tartalmilag ellentétesek, és megsemmisítik egymást.

Az ész dialektikus természetének felfedezése az újkori filozófiatörténet következményekben egyik legjelentősebb mozzanata. A dialektikus hagyomány elhomályosulása, amelyről ennek a fejezetnek az elején beszéltem, éppen abban fejeződött ki, hogy az újkorban teljesen kihuny a megismerés és a logikai gondolkodás *antinomikus* jellegének tudata. A Kant előtti *metafizika* azt tanította, hogy a lét mentes az ellentmondásoktól; magában a létben és módosulásaiban semmiképpen nem mutatható fel ellentmondás. Ennek megfelelően tiltotta a Kant előtti *logika* az ellentmondást a gondolkodásban. Ez a logika elismerte ugyan, hogy az ellentmondás a logikai gondolkodásra igen gyakran vereséget mér, mivel a megismerés folyamatában ellentmondó ítéletek keletkezhetnek ugyanarról a tárgyról, az ellentmondás gondolkodásbeli felbukkanását azonban csak a gondolkodás hibájának, fogyatékosságának tartotta, és az ellentmondás híres elvére vagy törvényére hivatkozva tiltotta azt a feltevést, hogy két ellentmondó ítélet egyidejűleg igaz lehet. Más szóval, ez a logika az ellentmondásban valami tilalmasat és lehetetlent látott, olyasmit, ami nem méltó sem a léthet, sem a gondolkodáshoz. A legjobb esetben elismerte a logikai ellentmondás tényszerű lehetőségét, de megtagadott tőle mindennemű logikai értéket. Az ellentmondás merő *tévedés*, hiba, a gondolkodás betege; velejéig hamis és valótlan, ezért haladéktalanul el kell távolítani a gondolkodásból, mihelyt felfedezték. Az ellentmondás formális elve az a norma, amely az értelem logikai használatát megóvjá az ellentmondástól. Ez az elv csupán normatív érvényű, és arra a követelményre szorítkozik, hogy a gondolkodásnak minden körülmények között kerülnie kell az ellentmondást.

Ehhez a felfogáshoz képest teljes fordulatot jelentett Kantnak az a felfedezése, hogy az ellentmondás – bizonyos feltételek mellett –

az ész elkerülhetetlen és szükségszerű állapota. A kanti felfedezés jelentőségét nem ingathatják meg azok az észrevételek, amelyek szerint az ész antinómiáiról szóló tan nem eredeti, Kant Bayle-től és Arthur Colliertől kölcsönözte⁴⁵.

Logikai és filozófiai tartalmát illetően a kanti antinómia összehasonlíthatatlanul tágabb, mint Bayle és Collier érvei. A Bayle-féle érvek csak ellenvetések a kiterjedt világ létezésével szemben. Collier kijelenti ugyan, hogy bizonyos esetekben – a külső lehetetlenség esetén – „belső ellentmondást (intrinsic repugnancy) észlelhetünk magukban a dolgokban”, de az ilyen eseteket is a külvilág létezésének problémájához sorolja. Kant ellenben nem annyira annak az objektumnak a kérdésére helyezi a hangsúlyt, amelynek megítélése ellentmondáshoz vezet, mint inkább *az ész vizsgálatára* – annak a képességnek a kutatására, amelyből maga az ellentmondás ténye származik. Meglehet, hogy Kant Colliertől vette át az antinómia eszméjét, ahogy Robinszon állítja, de az ész antinómiáiról szóló tanítás csak a kanti formában bizonyult történelmileg termékenynek. Kant magának az észnek, tehát a tudás szerinte legfelsőbb egységesítő funkciójának szervezetében pillantotta meg a szükségszerű antinomikus jelleget. Eredetisége abban van, hogy kiemelte: az ész ellentmondásai nem véletlenül keletkeznek, nem az ész bosszantó hibájaként, hanem teljességgel elkerülhetetlen, logikailag megalapozott állapotot jelentenek, méghozzá olyan állapotot, amely az ész éppen akkor keríti hatalmába, amikor ez a megismerés legfőbb céljának teljesítése érdekében az összes ismeretek végérvényes egységesítésére törekszik. Kant tanítása azért gyakorolt oly mély benyomást, mert világosan következett belőle az ész ellentmondásos természetének gondolata.

Kant tanítása az ész antinómiáiról ismét felvetette *az ellentmondás problémáját*, mind *ontológiai*, mind *logikai* aspektusból. Az ellentmon-

⁴⁵ Vö. például *E. Cassirer*: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. II. köt. 2. kiad. Berlin 1922.; továbbá *L. Robinszon*: Proiszhozhgyenyije kantovszkovo ucsenyija ob antynomii. „Isztoriko-filoszofszkije etyudi”, 1. füzet. Szentpétervár 1908. 3–43. old.

dás ismét a megismerés alapvető tényének jelentőségére tesz szert – a reneszánsz dialektikus értekezései óta először –, és a logikai gondolkodás érthetetlen, bár előforduló tévedéséből a megismerés szükség-szerű mozzanatává lesz, olyan mozzanattá, amely az ismeret legmagasabb fokát jellemzi az alapvető szintetikai feladatok megoldásakor.

Az ész azonban Kant szerint nem minden alkalmazásában válik dialektikussá (értsd: antinomikussá). Meg kell különböztetnünk – tanítja Kant – a tiszta észfogalmak használatának fajtáit. E használatnak annyi fajtája van, ahány *viszony* létezik a képzeinkben. Képzeink vagy a gondolkodó szubjektumhoz való viszonyt fejezik ki, vagy az objektum jelenségében elgondolt sokféleséghez való viszonyt, vagy pedig a gondolkodás összes lehetséges tárgyaihoz való viszonyt általában. A puszta képzetektől eltérően, a tiszta észfogalmak vagy transzcendentális eszmék feltételezik, hogy a bennük elgondolt viszonyok mindig az összes feltételek *abszolút* szintetikus egységét fejezik ki általában. Következésképpen a transzcendentális eszmék *három* osztálya létezik: az első a gondolkodó szubjektum abszolút egységét tartalmazza, a második a jelenségek objektív feltételeinek abszolút egységét, és végül a harmadik a gondolkodás összes tárgyait megalapozó feltételek abszolút egységét általában. A gondolkodó szubjektum vagy a *lélek* a *pszichológia* tárgya; a jelenségek összessége vagy a *világ* a *kozmológia* tárgya; az a dolog pedig, amely a gondolkodás minden lehetséges tárgyának legfőbb feltételét foglalja magába, azaz *isten*, a *teológia* tárgya. A tiszta ész ily módon három transzcendentális elmélet kidolgozására késztet bennünket; ezek: a racionális pszichológia, a racionális kozmológia és a racionális teológia. Kant mindhárom tudományt *racionálisnak* nevezi, mert mindegyik az összes feltételek *abszolút* szintézisére törekszik a maga területén, ennek tervét pedig egyikük sem merítheti az *értelemből*, amely csak *feltételes* szintézisre képes. „A tudományok mindegyikének puszta tervezete is ... kizárólag a tiszta ész tiszta és valódi terméke vagy problémája.”⁴⁶

Kant úgy véli, hogy az ész a három transzcendentális eszme mind-

⁴⁶ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 248. old.

egyikéhez egy-egy speciális – az adott eszmére jellemző – következtetésfajta útján jut el. A tiszta észnek tehát háromfajta következtetése van: az első fajtájú következtetésben az ész a szubjektum semmiféle sokféleséget nem tartalmazó fogalmától jut el ennek a szubjektumnak az abszolút egységéhez. Ilyen a racionális pszichológia következtetése a lélekről mint minőségileg egyszerű, egységes szubsztanciáról, amely a lehetséges tárgyakhoz viszonyul a térben⁴⁷. A második fajtájú következtetésben az ész annak az abszolút összességnek a transzcendentális fogalmához jut el, amely a feltételek sorát egyesíti egy adott jelenséghez általában. Így jön létre a racionális kozmológia a világra vonatkozó kérdéseivel: van-e kezdete a világnak az időben és a térben, osztható-e az anyag és meddig, van-e szabad okság, létezhet-e feltétlenül szükségszerű lény⁴⁸. Végül a harmadik fajtájú következtetésben az ész azoknak a feltételeknek az összességétől, amelyek szerint tárgyakat gondolhatok el, amennyiben adhatók, eljut ahhoz a szintetikus egységhez, amely a dolgok lehetőségének valamennyi feltételét egyesíti általában, azaz istenhez. Így fest a racionális teológia a maga három isten-bizonyítékával, az ontológiai, kozmológiai és fizikoteológiai bizonyítással.

És lám, kiderül, hogy az ész e három következtetésfajta mindegyikében megnyilvánítja *dialektikus* lényegét – elsősorban e fogalom számunkra már ismeretes *negatív* jelentésében. Ez a dialektikus jelleg abban rejlik, hogy bár az ész következtetései semmilyen empirikus premisszával nem rendelkeznek, az ész, amikor az ismertről áttér arra, amiről nincs fogalmunk, saját ismereteinek objektív érvényt tulajdonít, amely nem illeti meg őket. A kanti értelemben vett transzcendentális dialektikának éppen az a feladata, hogy leleplezze a tiszta ész következtetéseinek hamis, látszólagos objektivitását. Kant kritikája azoknak a *logikai hibáknak* a feltárását célozza, amelyeknek *útján* az ész tévesen véli következtetéseit objektív igazságoknak. A tiszta ész minden egyes következtetésének felépítésében bizonyos

⁴⁷ Uo. 253. old.

⁴⁸ Uo. 274–283. old.

logikai hiba rejlik – fejtegeti Kant –, amelyet nehéz észrevenni, s amely az egész gondolatmenetet a bizonyított és objektív igazság hamis külalakjával ruházza fel. Kant tüzetes magyarázatot ad a tiszta ész hibáinak logikai természetéről, és ily módon kimutatja a tiszta ész mindhárom tudományának elméleti tarthatatlanságát és lehetetlenségét. Így a racionális pszichológia következtetése „transzcendentális paralogizmust” foglal magába, amelynek tisztázásával hitelüket veszítik a rajta alapuló tanítások a lélek anyagtalanságáról, elpusztíthatatlanságáról, a testekkel folytatott kölcsönhatásáról stb. A *racionális teológia* következtetésének sincs több alapja. Kant részletesen elemzi a racionális istenbizonyítékok összes lehetséges fajtáit, és kimutatja, hogy mindegyikük visszavezethető egy alapvető fajtára, az úgynevezett *ontológiai* bizonyítéokra; majd abból kiindulva, hogy istennek mint mindenható lénynak pusztá fogalmából nem lehet levezetni a *létezés* jegyét, felfedi, hogy isten létének elméleti bizonyítása tarthatatlan és lehetetlen.

Az ész – hangoztatja Kant – mind az első, mind a harmadik következtetésében *dialektikusnak* bizonyul, de nem az *antinomikus* jelleg értelmében, hanem csak abban az értelemben, hogy következtetései látszólagosak, szofisztikusak, nem rendelkeznek objektív érvénnyel. Olyan ítéletekhez, amelyek ellentmondásokat tartalmaznának, az ész sem a racionális pszichológiát megalapozó paralogizmusokban nem jut el, sem a tiszta ész ideáljában, amelyre a racionális teológia látszólagos bizonyítékai épülnek. A tiszta ész mind a „paralogizmusokban”, mind az „ideálban” dialektikus, de nem azért, mert ellentmondásokhoz vezet, hanem mert az objektív igazságra támasztott igénye hamisnak bizonyul, következtetései pedig csak okoskodások, apodiktikus érvény nélkül. A transzcendentális paralogizmus – mondja Kant – „csak egyoldalú látszatot szült gondolkodásunk alanyának eszméje tekintetében, s az ellenkező állításhoz az ész fogalmaiból kiindulva a legcsekélyebb látszat sem található”⁴⁹. Ugyanez vonatkozik a tiszta ész harmadik következtetésére is, amelyet Kant *ideálnak* ne-

⁴⁹ Uo. 272. old.

vez. Az ítélet objektumáról szóló ellentétes vélemény itt nem lehet más, mint isten létének *tagadása*. De Kant szerint minden tagadó ítélet csak másodlagos, származékos. „Minden igazi tagadás... nem egyéb, mint *korlát*, aminek nem volna nevezhető, ha nem a korláttalan (a mindenség) szolgálna alapul.”⁵⁰ Ezért a tiszta ész ideáljában az ész használata – akárcsak a paralogizmusban – dialektikus természetű, de korántsem antinomikus. A *transzcendentális ideál* ellenben, amely „minden létező... lehetőségének legfelső és teljes anyagi feltétele”, „az egyetlen igazi ideál, melyre az emberi ész képes; mert csak ebben az egyetlen esetben határozódik meg valamely dolog általános fogalma önmaga által, és ismerszik meg egy individuum képzeteként”⁵¹.

A pszichológiai és a teológiai eszme – mondja Kant – nem tartalmaz antinómiát. Valóban nincsenek bennük ellentmondások, és hogyan is támadhatná valaki objektív realitásukat, ha azok, akik tagadják ennek lehetőségét, éppoly keveset tudnak róla, mint azok, akik állítják.

Égészen más természetűek a tiszta ész funkciói a második következtetésben, amelyben „az ész a jelenségek *objektív szintézisére* alkalmazzuk”⁵², s amely a *racionális kozmológia* valamennyi állításának alapjául szolgál. Az ész itt nemcsak abban az értelemben dialektikus, hogy érveinek jogtalanul tulajdonít objektivitást, hanem abban is, hogy használata szükségszerűen antinomikus, ellentmondásos. A jelenségek feltétlen objektív szintézisére törekedve, az ész szükségképpen egy sor ítéletet fejt ki a világról – olyan ítéleteket, amelyekről a közelebbi vizsgálat kideríti, hogy egyformán megalapozottak, egyúttal azonban összeegyeztethetetlenek, ellentmondásosak. Az egyoldalú illúzió helyett, amely a paralogizmusban és az ideálban keriti hatalmába az ész, az utóbbi most mintegy megkettőződik, ellentmondásba vagy vitába keveredik önmagával. A *racionális kozmológia* minden egyes állításához azonnal akad egy másik, amely logikai megalapozottságát tekintve egyenértékű, de tartalmilag ellentétes vele. Az észnek ezt az állapotát Kant a *tiszta ész antinómiájának* nevezi.

⁵⁰ Uo. 373. old.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 272. old.

Kant maga kitűnően megértette, hogy antinómia-tana új és igen fontos lapot nyit a filozófia történetében. Bármennyire kapcsolódott is Kant e vonatkozásban Bayle-hez és Arthur Collierhoz, nem kétséges, hogy saját tanítását hallatlanul újnak, paradoxnak és nehezen felfoghatónak tekintette. „Itt ugyanis – írta – az emberi észnek egy új tüneténye mutatkozik meg.”⁵³ Nem kevésbé erőteljesen fejezi ki magát a *Prolegomenák*ban: „Íme az emberi ész legkülönbözebb tüneténye, melynek párja semmiféle más használatban nem mutatkozik.” Arról van szó, hogy valahányszor magánvaló dolgokként gondoljuk el az érzéki világ jelenségeit (és a racionális kozmológiában éppen ez történik), „váratlan ellentét bukkan fel, mely a szokásos dogmatikus úton soha meg nem szüntethető, mert mind a tétel, mint az ellentétel egyenlően meggyőző, világos és cáfolhatatlan bizonyításokkal igazolható – mind e bizonyítások helyességéért felelek –, az ész tehát meg hasonlításban látja magát önmagával...”⁵⁴

Közelebbről: a négy kategória-osztálynak megfelelően, a tiszta észnek *négy pár* antinomikus állítása van. Egyforma logikai meggyőzőerővel bizonyítható, hogy a világnak van kezdete az időben és a térben, s hogy a világ az időben is, a térben is végtelen; továbbá: hogy a világon minden az egyszerűből, az oszthatatlanból áll, s hogy semmi sem egyszerű, minden összetett; hogy a világon vannak *szabad* okok, s hogy nincs szabadság, csak természet van, vagyis *szükségyszerűség*; végül, hogy a világok sorában van valamilyen szükségyszerű lény, s hogy ebben a sorban semmi sem szükségyszerű, minden véletlen⁵⁵.

Antinómia-tanának kifejtésekor Kant állhatatosan hangsúlyozza, hogy a tiszta ész többi transzcendentális eszméjéhez hasonlóan, az antinómiák is tökéletesen szükségyszerűek. Elsősorban az a transzcendentális szükségyszerűség teszi őket azzá, amellyel az észben a racionális kozmológia problémái létrejönnek. Abszolút szintézisre törekedve, az ész előírja nekünk, hogy a világot úgy gondoljuk el, mint az összes jelenségek sorának feltétlen teljességét. Amíg észfogalmaink

⁵³ Uo. 273. old.

⁵⁴ *Kant prolegomenái*... Id. kiad. 85. old.

⁵⁵ Vö. uo.; továbbá *Kant: A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 284–307. old.

tárgya csupán a feltételek teljessége az érzéki világban, addig a világra vonatkozó eszméink transzcendentálisak ugyan, de mégis kozmológikusak. Mihelyt azonban a feltétlent kívül helyezzük az érzéki világon, vagyis a lehetséges tapasztalaton, a kozmológiai eszmék transzcendensekké lesznek: maguk teremtenek maguknak tárgyakat, amelyeknek objektív realitása nem a feltételek sorának empirikus teljességén alapul, hanem tiszta a priori fogalmakon⁵⁶. Ezek a fogalmak készítetik az ész ellentmondásos állításokra.

Másodszor, az antinómiák szükségszerűsége abban a logikai meggyőző erőben rejlik, amelynek eredményeképpen egyformán igaznak kell elismernünk mind a tételeket, mind a nekik megfelelő ellentételeket. Különösen hatásos formát ölt az antinómiák kifejtése *A tiszta ész kritikájában*, ahol *baloldalt* mindig a tézis bizonyítása szerepel, *jobbboldalt* pedig az ellentételé. Kant erősen hangsúlyozza, hogy nem kiagyalt vagy csalárd bizonyításokkal van dolgunk, hanem mind a tézisben, mind az antitézisben egyformán valóságos, egyformán megalapozott bizonyításokkal. Amikor ezeket az egymásnak ellentmondó érveket felsorakoztattam – jelenti ki Kant –, nem holmi illúziót hajszoltam, hogy úgynevezett ügyvédi bizonyítást konstruáljak, amellyel hasznomra fordíthatom az ellenfél óvatlanságát; minden bizonyításomat a dolog lényegéből merítettem, mellőzve azokat az előnyöket, amelyeket mindkét tábor dogmatikusainak hibás következtetései nyújthattak volna. A *Prolegomenákban* a filozófus megismétli, hogy az antinómia „nem önkényesen van kigondolva, hanem az emberi ész mivoltán alapul, tehát elkerülhetetlen, és soha nem ér véget”⁵⁷. A tiszta ész többi következtetéséhez hasonlóan, az antinomikus következtetéseket sem az emberek alkották, hanem maga a tiszta ész; „a legbölcsebb ember sem menekülhet tőlük; talán sok fáradság után a tévedésnek elejét veheti, de a látszattól, mely minduntalan ingerli és kigúnyolja, soha egészen nem szabadulhat”⁵⁸. Az antinómia dialektikus állítása és tagadása nem mesterséges látszatot idéz

⁵⁶ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 366. old.

⁵⁷ Kant *prolegomenái*... Id. kiad. 84–85. old.

⁵⁸ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 251. old.

elő, amely rögtön eltűnik, mihelyt észrevesszük, hanem természetes és elkerülhetetlen látszatot, amely akkor is megmarad, ha már nem csal meg bennünket többé.

Az ész azonban Kant szerint nemcsak elméleti alkalmazásában mutatkozik antinomikusnak. Az ész állításainak dialektikus jellege nemcsak ott nyilvánul meg, ahol az emberi elme a lehetséges tapasztalat határain túli tárgyakról szeretne objektív tudományt alkotni. Antinómia – véli Kant – az ész gyakorlati vagy erkölcsi használatában is keletkezik, amely a legfelsőbb *megkívánóképességnek* felel meg. „A tiszta észnek – mondja Kant –, akár spekulatív, akár gyakorlati használatában vizsgáljuk, mindig megvan a maga dialektikája, mivel a feltételek abszolút teljességét követeli egy megadott feltételezett-hez...”⁵⁹. A *gyakorlati* észnek e tekintetben nincs elsősége az elméleti észszel szemben, és éppúgy alá van vetve a megsemmisítő dialektikának. „Az ész – írja Kant – gyakorlati alkalmazásában sem áll jobban.” A hajlamokon és természeti feltételeken nyugvó „gyakorlati feltételezett-hez” a tiszta gyakorlati ész a feltétlent keresi, „mégpedig nem mint az akarat meghatározási alapját, hanem, még ha ez az alap már adva van is (az erkölcsi törvényben), a tiszta gyakorlati ész *tárgyának* feltétlen teljességét a *legfőbb jó* neve alatt”⁶⁰.

A gyakorlati ész antinómiája abban rejlik – véli Kant –, hogy bár a legfőbb gyakorlati jót az *erény* és a *boldogság* elszakíthatatlan kapcsolatának kell elgondolnunk, azaz vagy a boldogságvágynak kell bennünket az erény törvénye felé terelnie, vagy megfordítva, az erény törvényének kell a boldogság ösztönző okává lennie, valójában sem az első, sem a második kölcsönviszony nem gondolható el az erény és a boldogság között. Lehetetlen, hogy az embert a boldogságvágy ösztönözze az erényre, és éppoly lehetetlen az is, hogy az erény legyen a boldogságvágy forrása. Az *első* tétel azért lehetetlen, mert – mint Kant kimutatja – azok az elvek vagy maximák⁶¹, amelyek a boldogság-

⁵⁹ I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 112. old.

⁶⁰ Uo. 113. old.

⁶¹ *Maximáknak* Kant a *szubjektív* gyakorlati alaptételeket nevezi, vagyis azokat, amelyeket a szubjektum csak saját akaratára nézve tekint érvényeseknek, A maxi-

vágyba helyezik az akarat meghatározásának alapját, a legkevésbé sem erkölcsi maximák, és nem szolgálhatnak az erény alapjául⁶². És a *második* tétel is lehetetlen, „mert e világon az ok és okozat minden gyakorlati összekapcsolása mint az akarat meghatározás következménye nem az akaratban rejlő erkölcsi lelkület után igazodik, hanem a természettörvények ismeretét és azt a fizikai képességet követi, hogy ezzel az ismerettel céljainknak megfelelően éljünk”⁶³. Ezért az erkölcsi törvény legaggályosabb figyelembevétel sem szavatolhatja a boldogságnak és az erénynek szükségszerű és a legfőbb jó számára elégséges egyesülését. De a legfőbb jó mindennemű előmozdítása szükségképpen magába foglalja ennek az egyesülésnek a fogalmát. A boldogság és az erény gyakorlati egyesítésének lehetetlensége tehát Kant szerint magának az erkölcsi törvénynek a lehetetlenségét és hamisságát bizonyítja. A gyakorlati ész antinómiája, amelynek értelmében sem az erény maximája nem lehet a boldogság hatékony okává, sem a boldogságvágy az erény ösztönzőjévé, azt az erkölcsre nézve megsemmisítő következtetést vonja maga után, hogy az erkölcsi törvény, amely szükségképpen a legfőbb jó előmozdítását parancsolja, csupán üres, képzeletbeli célokra irányuló, s ezért lényegileg hamis, fantasztikus elképzelés.⁶⁴

Az elméleti és a gyakorlati ész tehát – vallja Kant – egyformán sújtja a dialektikus ellentmondás. Az ész nemcsak a *világegészt* nem gondolhatja el anélkül, hogy ne keveredne azonnal ellentmondásba, hanem magát az erkölcsi törvényt sem gondolhatja el ellentmondás nélkül, sem pedig az erény és a boldogság oksági kapcsolatának fogalmát, amely szükségszerűen hozzátartozik ehhez a törvényhez.

De ha önmagában tekintve mind az elméleti, mind a gyakorlati ész elkerülhetetlenül alá van vetve a természetes és szükségszerű antinómiá-

mák különböznek a gyakorlati *törvényektől*, amelyeket a szubjektum mint objektív érvényűeket, tehát mint *minden* értelmes lény akarata számára érvényeseket ismer meg. (Vö. uo. 19. old. és Kant prolegomenái... Id. kiad. 60. old.)

⁶² Vö. I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 117–118. old.

⁶³ Uo. 118–119. old.

⁶⁴ Vö. uo. 119. old.

nak, vajon a *szintézisük* nem szabadulhatna-e meg az antinómiától? Nem: a dialektika itt is elháríthatatlannak mutatkozik, jóllehet Kant óriási erőfeszítéssel igyekezett helyreállítani a szintetikus egységet az elméleti és a gyakorlati ész szférái között. Igaz ugyan – mondja –, hogy az elméleti ész tárgyaul szolgáló természetfogalom területét nagy szakadék választja el a szabadságfogalom területétől, amelyet csak a gyakorlati ész láthat át, és az ész elméleti használatával „lehetetlen hidat verni a két terület között”⁶⁵; a szabadságfogalomnak mégis „az érzéki világban kell megvalósítania a törvényei által kitűzött célt”, következésképpen a természetis úgy kell elgondolni, „hogy formájának törvényszerűsége legalábbis összhangban legyen azoknak a céloknak a lehetőségével, amelyek benne a szabadság törvényei alapján valósítandók meg”⁶⁶. Tehát mégiscsak megalapozottnak kell lennie annak az *egységnek*, amely „a természetben rejlő érzék fölöttit kapcsolja össze azzal, amit a szabadságfogalom gyakorlatilag tartalmaz”⁶⁷. Ez a gondolkodási képesség az *ítélőerőben* valósul meg – állítja Kant. A legfelsőbb megismerőképességek sorában az ítélőerő a közbülső tag, a legfőbb egyesítő láncszem az értelem és az ész között. Az ítélőerő szolgáltatja elvével együtt – azzal az elvvel, hogy a természetről saját különös törvényei alapján ítéljünk – „a közvetítő fogalmat a természetfogalom és a szabadságfogalom között”, lehetővé téve az átmenetet a természetfogalmak szerinti törvényszerűségtől a szabadságfogalom szerinti végcélhoz⁶⁸. A filozófia rendszerében a legfőbb szintetikai láncszem a *célszerűség* fogalma.

Az ítélőerő teleológiai álláspontja tehát megszünteti az áthidalhatatlan szakadékot az elméleti és a gyakorlati ész között, s ezért a célszerűség a legfőbb egyesítő fogalom Kant filozófiájában. Ha azonban ezt az álláspontot a természettel és a művészettel kapcsolatos reflexió-

⁶⁵ Vö. I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Második kiadás. Bp. 1979, 162., 141–142, old.

⁶⁶ Uo. 142. old.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Vö. uo. 163. old.

ban alkalmazzuk⁶⁹, a dialektikus antinómia elkerülhetetlen – jelenti ki Kant. Reflektáló alkalmazásában az ítélőerő szintén *dialektikusnak* és *antinomikusnak* bizonyul.

Az objektum formális célszerűségére vonatkozó esztétikai ízlés-ítéletben – amely a tetszés vagy nemtetszés érzésén alapul – az antinómia abban fejeződik ki, hogy az ízlésítéletekről egyszerre kell két ellentétes állítást tenni: azt, hogy fogalmakon alapulnak, és azt, hogy nem alapulhatnak fogalmakon. Az esztétikai ízlésítéletek *fogalmakon alapulnak*, „hiszen másképpen különbségük ellenére sem lehetne vitatkozni fölöttük”, nem lehetne „igényt tartani arra, hogy mások ezzel az ítélettel egyetértsenek”. Egyúttal azonban az ízlésítélet *nem alapulhat fogalmakon*, hiszen „különben vitatkozni lehetne fölötte”, azaz „bizonyítékokkal lehetne róla dönteni”⁷⁰.

Végül, a reális természeti célszerűségre vonatkozó teleológiai ítéletben – amely az értelem és az ész reflexióján alapul – szintén szükségképpen jön létre az ítélőerő ellentmondásaihoz vezető dialektika. Az ellentmondás abban rejlik, hogy vannak objektumok, amelyeket egyszerre kell mechanikus természeti törvények következményeinek és *végokok* következményeinek tekinteni. A teleológiai ítélőerő *első* maximája így hangzik: „Az anyagi dolgoknak és formájuknak minden létrejöttét úgy kell megítélni, mint ami pusztán mechanikai törvények szerint lehetséges”; a *második* maxima ellenben leszögezi, hogy „az anyagi természet bizonyos alkotásairól nem ítélnünk úgy, mintha pusztán mechanikai törvények alapján lehetségesek volnának (megítélésük az okság egészen más törvényét követeli meg, nevezetesen a végokok törvényét)”⁷¹.

⁶⁹ Az ítélőerő kritikáját Kant esztétikáira és teleológiaiakra osztja. A célszerűségnek a reflektáló ítélőerő tárgyát alkotó fogalma vagy teljesen szubjektív és formális (a *természeti szépségre* vonatkozó ítéletben), vagy objektív és reális (a *természeti célra* vonatkozó ítéletben). Az *esztétikai* ítélőerő olyan képesség, amely a formális célszerűségről ítél a tetszés vagy nemtetszés alapján; a *teleológiai* ítélőerő olyan képesség, amely a természet reális célszerűségéről ítél az értelem és az ész segítségével. (Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 160–161. old.)

⁷⁰ Uo. 306. old.

⁷¹ Uo. 354–355. old.

Így tehát az észnek a kanti *Kritikákban* elvégzett hármas vizsgálata felfedte az ész dialektikus antinómiáit használatának mindhárom formájában. A spekulatív-elméleti, az erkölcsi-gyakorlati, valamint az ítélőerőnek megfelelő reflektáló álláspont – mindegyik a maga aspektusában, a maga területén, de a szükségszerűség egyforma erejével – olyan tételekben valósul meg, amelyek a közelebbi elemzésben ellentmondásos természetűeknek bizonyulnak.

Az antinómiák kanti felfedezése kivételes jelentőségű tudományos tett⁷². Hosszú szünet után Kant mutatta ki elsőként, hogy az ész lényegénél fogva dialektikus. Az azonosság és az ellentmondás elvont, metafizikus elvének egyetemes igényeivel szemben számos esetet sorakoztatott fel, amelyekben az ész kénytelen egyidejűleg igaznak gondolni két egymásnak ellentmondó ítéletet. Kant felfedezése rést ütött a metafizikus logika legfőbb erődítményén, az ellentmondás titalmán. Az *ellentmondásról* addig azt tartották, hogy lehetetlen, természeténél fogva hamis, ezért tilos, megvetendő, nem kaphat helyet a logikai gondolkodásban; most viszont újra előtérbe nyomult, döntő fontosságú, centrális tényé, az ismeretelmélet alapproblémájává lett. És függetlenül attól, hogy maga Kant milyen módon oldotta meg az antinómiát – erről a továbbiakban lesz szó –, már a pusztá kérdésfeltevés is a dialektikus gondolat nagy győzelmét jelentette. Mi több, a kanti antinómia-elmélet kudarcai és fogyatékosságai is – amelyek pedig, mint látni fogjuk, igen nagyok – rendkívül termékenyeknek bizonyultak, mivel felhívták a kortársaknak és Kant közvetlen folytatóinak figyelmét a probléma legnehezebb és legjelentősebb pontjaira.

⁷² L. Robinszon „Kant antinómia-elméletének eredete” című értékes munkájában, Benno Erdmann ismert véleményével ellentétben, feltételezi, hogy az antinómia nem játszott Kant filozófiai fejlődésében olyan kiemelkedő szerepet, mint amilyet az Erdmannból kiinduló hagyomány rendszerint tulajdonít neki. (Lásd *L. Robinszon: Proiszhozsgyenyije kantovszkovo ucsenyija ob antynomii. „Isztoriko-filoszofszkije etyudi”*, 1. füzet. Id. kiad. 25. old.) Robinszon véleménye helytálló a kanti kriticismus *genezisére* vonatkozólag, de hiba volna kiterjeszteni a *Kant utáni filozófia történetére* is. A tiszta ész antinómiája hatalmas lendítőerő volt, a dialektikus gondolat ébresztője. Lásd Schelling és Hegel értékelését az antinómiáról.

A kanti dialektika pozitív jelentősége azonban nem merül ki abban az egyedüli tényben, hogy Kant az antinómiával ismét előtérbe állította az ellentmondás logikai problémáját. A kanti dialektika történelmileg nemcsak azért termékeny, mert felmutatta az ész önmagával való *formális* ellentmondásának tényét. Ennél jóval többről van szó. Az ész ellentmondásos természetét Kant olyan problémákkal példázta, amelyek valójában nemcsak az ő számára, hanem a mi jelenleg tudományos szemléletünk számára is igazi antinómiákat rejtenek, és *tartalmuknál* fogva az emberi gyakorlat és elmélet legjelentősebb, legmélyebb problémái közé tartoznak. Elég a szükségszerűség és a szabadság antinómiájára utalnunk. Ezzel az antinómiával Kant óriási fontosságú, valóban dialektikus problémát vetett fel, amely ösidők óta foglalkoztatta a filozófiát. A szabadság és a szükségszerűség problémájának megoldásán már az ókori dialektikusok és materialisták is fáradoztak. Ez a dialektika tünt fel a XVII. században Hobbes és Spinoza rendszerében⁷³.

Spinoza után azonban szertefoszlott a szabadság-probléma dialektikus jellegének tudata, és a kérdést vagy velejéig spiritualista szellemben oldották meg, mellőzve a természeti folyamatok determinizmusát, vagy az egyoldalú vulgáris materializmus szellemében, amely feláldozta a szabadságot a természeti determinizmusnak. Továbbá, bár általánosságban véve Spinoza teljesen helyes megoldását adta a szabadság problémájának, és (mint hamarosan meggyőződhetünk róla) jóval felülmúlta a kanti megoldást, ennek ellenére Kant elődei között, Hobbest és Spinozát is beleértve, senki sem értette meg olyan világosan a probléma *antinomikus* természetét, mint Kant.

A kanti dialektika többi antinómiája is valóságos és lényegileg mélyen dialektikus problémákat reprodukál, habár többé-kevésbé eltorzított alakban. A *mechanizmus* és a *teleológia* antinómiája például, amellyel Kant *Az ítélőerő kritikájában* foglalkozik, Hegel megállapí-

⁷³ Lásd V. F. Aszmusz: Gyialektika nyeobhogyimoszty i szvobodi v etyike Szpinozi. „Pod znamenjem marksizma”, 1927. 2. könyv.

tása szerint a *szabadság* és a *szükségyszerűség* antinómiájára vezethető vissza.⁷⁴

Nem kevésbé reális az esztétikai ízlésítélet dialektikája, amelyet Kant az esztétikai ítélőerő antinómiájában fejt ki. Az esztétika tudományának a mi korunkban is szembe kell néznie az ellentmondások dialektikus szintézisének problémájával, amely abból keletkezik, hogy az esztétikai ízlésítéletet egyidejűleg ismerjük fel bizonyíthatatlannak és olyasvalaminek, ami objektív megalapozottságot, általános és szükségzerű érvényt kíván.

A világ végességének és végtelenségének antinómiája – az oszthatatlan egyszerűség és az összetettség antinómiájához hasonlóan – szintén rendelkezik bizonyos reális tartalommal (ha csak közvetve is, nem közvetlenül a kanti megfogalmazásban), amely visszavezethető a kontinuum és a megszakítottság általános dialektikájára.

Az antinómiák kanti felfedezése – már csak azoknak a problémáknak a fontossága és komolysága miatt is, amelyeknek anyagán Kant az ész antinomikus természetét bizonyította – a legnagyobb hatású gondolatok közé tartozik az újabb kori filozófia történetében. Ezért becsülték általában oly nagyra az antinómia-elméletet Kant fiatalabb kortársai. Különösen a dialektikusok szemében volt ez az elmélet mértékadó és tanulságos.

„Az öreg Parmenidész, az ő Platón által leírt szellemi világosságával, valamint a dialektikus Zénón olyan gondolkodót ismertek volna meg benne, aki szellemileg rokon velük – írta Schelling Kantról –, ha megadatott volna nekik, hogy meglássák az ő mesterien felépített *antinómiáját*, a dogmatizmus feletti győzelemnek ezt a felülmúlhatatlan

⁷⁴ „... a teleológia és a mechanizmus ellentéte – írta Hegel – elsősorban a *szabadság* és a *szükségyszerűség* általánosabb ellentéte. Kant az ellentétet ebben a formában mutatta be az ész *anatómiái* sorában, mégpedig mint a *transzcendentális eszmék* harmadik *ellentmondását*.” (Hegel: A logika tudománya. II. rész. Id. kiad. 337. old. Lásd még uo. 334–335. old.) A szabadság és a szükségyszerűség dialektikájára vezethető vissza Kant *zseni-elmélete* is (I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 274–286. old.). Lásd erről A. Bäumler: Kants Kritik der Urteilkraft. Halle 1923, 141–166. old.

emlékművét, az igazi filozófiának ezt az örök oszlopcsarnokát.”⁷⁵ Még határozottabban és szabatosabban nyilatkozik a Kant-féle antinómiákról Hegel. „Az a gondolat – mondja –, hogy az ellentmondás... *lényeges és szükségszerű*, a legfontosabb és legmélyebb haladó gondolatok egyike az újabb kor filozófiájában”; Kant legnagyobb érdemei közé tartozik, hogy kimutatta: az ellentmondásosság „magának a gondolkodásnak a természetében van”⁷⁶. „Ezek a kanti antinómiák – írja másutt Hegel – mindenkor fontos részei maradnak a kritikai filozófiának. Főképpen ezek okozták az előző metafizika bukását, s fő átmenetnek tekinthetők az újabb filozófiába.”⁷⁷ Elsősorban az antinómiákon alapul az a meggyőződés, hogy a végeesség kategóriái tartalmi oldalról semmisek, „ez pedig helyesebb út, mint az olyan szubjektív idealizmus formális útja, amely szerint fogyatékoságuk csupán az, hogy szubjektívek, nem az, amik önmagukban”⁷⁸. Maga az antidialektikus Schopenhauer is, aki egyébként fölöttébb szkeptikus Kant transzcendentális dialektikájával szemben, kénytelen elismerni, hogy a hatás objektív mértékét illetően első hely illeti meg a Kant-féle antinómia-elméletet. Schopenhauer csodálkozva állapítja meg, hogy „Kant filozófiájának egyik része sem találkozott olyan kevés ellentmondással, mint ez az annyira paradox tan”⁷⁹. „Csaknem valamennyi filozófiai párt és tankönyv érvényesnek fogadta el, ismételte és fel is dolgozta; míg Kant csaknem minden más tanát megtámadták”⁸⁰.

⁷⁵ F. W. J. Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatizismus und Kritizismus*. Hrsg. von O. Braun. Meiner, Lipcse 1914. 77. old.

⁷⁶ Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. rész. A logika. Bp. 1979. 106., 107. old.

⁷⁷ Hegel: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 164. old.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Lásd Schopenhauer „Kantról. Kant filozófiájának bírálata” című könyvében.

⁸⁰ Uo. – Schopenhauernek is el kellett ismernie, hogy a Kant-féle antinómia sikerének igazi oka az ész *dialektikus* természetének megállapításában rejlik: „Annak az osztatlan tetszésnek, amellyel ezzel szemben az antinómia találkozott, talán az lehet a magyarázata, hogy bizonyos emberek benső meglegedéssel szemlélik azt a pontot, ahol az értelem működése állítólag elakad, mert olyasvalamire bukkan, ami egyszerre van is, nincs is.” (Uo.)

4. § A MATEMATIKAI ANTINÓMIA ÉS BÍRÁLATA

De bármily nagyok voltak is a dialektikus antinómiáról szóló kanti tanítás érdemei, nem szabad szemet hunynunk nagy fogyatékoságai előtt. Kant nem szorul eszményítésre, és természetesen a legszigorúbb vagy éppenséggel a legkötekedőbb bírálat sem kezdheti ki megérdemelt tekintélyét. Márpedig *Kanttal szemben feltétlenül szükség van az alapos bírálatra*. Az antinómiákról szóló tanításában Kant nagy erővel állította ugyan előtérbe az ellentmondás dialektikus problémáját, és ezzel a legújabb kori dialektika úttörőjévé vált, a mód azonban, ahogyan az antinómiákat kifejtette és bizonyította, és még inkább az általa adott megoldások és magyarázatok, joggal kifogásolhatók amiatt, hogy nem felelnek meg a dialektikus gondolkodás természetének és normáinak. Kant tanainak egyetlen fejezete sem bizonyult oly természetesen a dialektika történetében, mint az antinómiáké, de egyik sem tárja fel oly világosan a kanti dialektika nagy elvi fogyatékoságait. Kant tudományos tevékenysége talán a legnagyobb paradoxonja a filozófia történetének. Ennek a paradox jellegnek az az oka, hogy a gondolkodó, aki felélesztette a dialektikus hagyományt, gondolkodásában, logikájának legmélyebb alapjaiban rendkívül antidialektikus volt. A kanti dialektika fogyatékoságai nem véletlen melléfogásokban, nem a részletekben, nem a tan másodrendű elemeiben mutatkoznak meg, hanem magát a rendszer alapját ássák alá, egyaránt megnyilatkozva a kifejtésben és a végkövetkeztetésekből.

Kezdjük a kifejtéssel. Noha Kant maga meg volt győződve arról, hogy antinómiájában minden tétel és ellentétel teljes egzaktással van bizonyítva, az érvek pedig a dolog lényegéből fakadnak, Hegel mégis joggal jegyezte meg, hogy „a kanti antinómiák nem tartalmazzak mást, mint egészen egyszerű kategorikus állítását egy meghatározás két ellentétes mozzanata *mindegyikének*, magában *elszigetelve* a másiktól. Emellett azonban ez az egyszerű kategorikus vagy tulajdonképpen asszertórikus állítás egy okoskodás ferde, fonák vázába van burkolva”, ami azzal a következménnyel jár, hogy a bizonyítás csupán

látszat; így akarja Kant „elrejtteni és felismerhetetlenné tenni az állítás pusztán asszertórikus jellegét”.⁸¹

A kanti bizonyítások elégtelenségét Hegel az anyag végtelen oszthatóságának antinómiáján mutatta ki, részletesen elemezve ezt a felépítésére nézve tipikusnak mondható antinómiát.

A bizonyítások kanti expozíciójával szemben általánosságban a következő ellenvetések hozhatók fel. Minden egyes antinómia tételét és ellentételét Kant egyaránt apagogikus módon, vagyis az ellenkezőjéről bizonyítja. A bizonyításnak ez a fomája azonban fölösleges zavart okoz, amely csak arra való, hogy a bizonyítás látszatát keltse. A kanti bizonyítások apagogikus formája csak annak a ténynek a leplezésére szolgál, hogy azt az állítást, amelynek a konklúziót kellene alkotnia, Kant zárójelbe teszi – mint az egész bizonyítás alapját –, mert valójában még általánosságban sincs szó semmiféle bizonyításról, hanem csak előfeltevésről⁸². Ha viszont megszabadítjuk a tételek és ellentételek bizonyítását „a haszontalan fölöslegtől és nyakatekertségtől”, akkor minden egyes antinómia két ellentétes mozzanat „elválasztására és közvetlen állítására redukálódik”, mégpedig mindennemű szintézis nélkül⁸³.

De akármilyen nagyok is az antinómiák kanti kifejtésének és bizonyításának fogyatékoságai, a baj nemcsak ez. Jóval lényegesebbek az antinómiák *megoldási módjának* hibái. Kant nemegyszer ismétli ugyan, hogy az ész ellentmondásai teljesen szükségszerűek, és észbeli forrásuk feltárásával sem küszöbölhetők ki, a tüzetesebb elemzés mégis arra utal, hogy a Kant-féle antinómia nem valóságos ellentmondás, hanem csak *illúzió*, az ellentmondás kísértete. Kant *nem teljesítette* azt az ígéretét, hogy meg fogja fogalmazni az ész ellentmondásainak hiteles és cáfolhatatlan dialektikáját. A három *Kritika* lapjain oly gondosan kifejtett antinómiák közül valójában egynek sincs dialektikus megoldása.

Meggyőződhetünk erről, ha áttekintjük az *elméleti* ész antinómiái-

⁸¹ Hegel: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 166. old.

⁸² Uo. 167–168. old.

⁸³ Uo. 171. old.

nak kanti megoldását, mivel ezeket Kant nagyobb gonddal dolgozta ki, mint a többit, és bennük tárulnak fel a legvilágosabban a kanti dialektika *logikai* alapjai.

Amint tudjuk, az elméleti ész antinómiái Kant szerint a *kozmológiai* eszmékből keletkeznek, amelyek az objektív feltételek szintézisének abszolút teljességét követelik. Ezt a teljességet az ész igyekszik a világra mint abszolút totalításra vonatkozó fogalomban megvalósítani. Az antinómia abban rejlik, hogy az ész, amikor megpróbálja a világot az objektív feltételek abszolút teljességeként elgondolni, kénytelen egy sor ellentmondásos ítéletet alkotni.

A kozmológiai antinómiák közelebbi vizsgálata azonban kideríti – állítja Kant –, hogy a kozmológiai következtetés egyszerű logikai hibán alapul, amely csak azért kerüli el a figyelmünket, mert a kozmológiai problémák megoldásában erősen érdekeltek vagyunk.

A hiba a következő. A kozmológiai következtetésben az ész szükségszerűen a feltételezettől halad – ennek összes feltételein keresztül – a feltételek sorának abszolút befejezettsége felé. Ez a *regresszus* – mondja Kant – teljesen jogos. „Ha a feltételezett adva van – írja Kant –, akkor feltételeinek egész sora szintén adva van.” Valóban: „a feltételezettnek már a fogalmával együtt jár, hogy általa valamit egy feltételre vonatkoztatunk, és ha ez ismét feltételezve van, akkor egy távolabbi feltételre vonatkoztatjuk”, és így járunk el a sor minden tagjával⁸⁴. Az ész szakadatlan felemelkedést követel a feltételezettől – az előző feltételeken keresztül – egészen a legtávolabbi feltételekig, és jogosan teszi ezt, használata pedig nem tartalmaz semmiféle hibát, és nem vezet semmilyen ellentmondáshoz. Mi több, az észnek az az állítása, hogy a feltételek sorában való regresszus szükségszerű, Kant szerint *analitikus* állítás, és mint ilyen, nem fél a transzcendentális kritikától. „Logikai követelménye az észnek, hogy az értelem segítségével... minél tovább folytassa a fogalomnak és feltételeinek azt a kapcsolatát, amely már magával a fogalommal együtt jár.”⁸⁵

⁸⁴ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 328. old.

⁸⁵ Uo.

A kozmológiai következtetésben a hiba akkor kezdődik – magyarázza Kant –, ha az ész a regresszusban nincs tekintettel arra, hogy a feltételezett, amelyet elgondol, a *magánvaló dolgok* világához tartozik-e vagy a jelenségvilághoz. Ha a feltételezett és feltételei magánvaló dolgok, akkor „a feltételekhez való regresszus nemcsak *fel van adva*, hanem már valóban *meg is van adva* a feltételezetttel”⁸⁶. Minthogy pedig az elmondottak a sor valamennyi tagjára vonatkoznak, a vizsgált esetben *adva van* a feltételek teljes sora, következésképpen *adva van* maga a feltétlen is. A feltétlennak saját feltételével való szintézisét és a feltételek teljes sorát ekkor az időbeli egymás után fogalmától függetlenül gondoljuk el. A feltétlennak és feltételének szintézise itt a tiszta értelem műve, és egyszerre gondoljuk el benne a szintézis abszolút teljességét, az *idő* feltétele nélkül, elkerülve a felemelkedésnek a regresszushoz szükséges egymásutánját.

Ha ellenben a feltételezett és feltétele nem magánvaló dolog, hanem csak jelenség, akkor az előző esettől eltérően nem gondolhatjuk, hogy az adott feltételezzel együtt ennek mint jelenségnek az összes feltételei is *adva vannak*. A jelenség ugyanis Kant szerint nem több, mint *empirikus szintézis*, amelynek szükségképpen a térben és az időben kell megvalósulnia, akárcsak bármely empirikus szintézisnek. Az empirikus szintézis és a feltételek sora a jelenségben „szükségképpen egymást követő, és csak az időben egymás után van *adva*”⁸⁷. Itt tehát nem lehet föltenni – mint az előző esetben – a szintézis abszolút teljességét és a szintézis útján elgondolt sort. A feltételekhez való regresszus most *fel van adva* számunkra, de nincs még és nem is lehet *megadva*, hiszen „ez a szintézis csak a regresszusban történik meg, és soha nélküle. Azt azonban elmondhatjuk ebben az esetben, hogy a feltételekhez való *regresszus*, vagyis a folyamatos empirikus szintézis ezen az oldalon... *fel van adva* számunkra, és nem lehet hiány a feltételekben, amelyeket ez a regresszus ad”⁸⁸.

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Uo. 330. old.

⁸⁸ Uo. 329. old.

Ha elmulasztunk különbséget tenni a feltételezett mint magánvaló és a feltételezett mint jelenség között, akkor – mondja Kant – hibát követünk el a kozmológiai következtetésben. Ez a következtetés az alábbi módon írható le. A felső tétel úgy szól, hogy ha adva van a feltételezett, akkor feltételeinek egész sora is adva van. Az alsó tétel azt állítja, hogy az érzékek tárgyai mint feltételezettek vannak adva számunkra. Az empirikus szintézis feltételeiben mutatkozó különbségeknek megfelelően, ebből keletkeznek a kozmológiai eszmék, amelyek a feltételek sorainak abszolút teljességét posztulálva, az ész elkerülhetetlenül ellentmondásokba kergetik önmagával⁸⁹.

Ennek a következtetésnek az a logikai hibája, hogy a *feltételezettnek a fogalmát*, amely a felső és az alsó tételben egyaránt szerepel, *nem* ugyanazzal a tartalommal gondoljuk el a két tételben. Nevezetesen: a kozmológiai következtetés felső tételében az ész transzcendentális jelentéssel, azaz tiszta kategóriaként, tiszta értelmi fogalomként gondolja el a feltételezettnek a fogalmát; az alsó tételben viszont csak empirikus jelentéssel gondolja el, azaz mint pusztá jelenségekre alkalmazott értelmi fogalmat. Más szóval, a kozmológiai következtetésben azzal a logikai hibával van dolgunk, amelynek a *sophisma figurae dictionis* nevet adta a skolasztikus hagyomány⁹⁰; ez abban áll, hogy a *középső fogalmat* más jelentéssel használják a felső tételben, mint az alsóban. De a köznapi gondolkodásban a *sophisma figurae dictionis* csupán a gondolat fegyelmezetlenségéből származik, vagyis a véletlenből; a kozmológiai következtetésben ellenben ez a hiba elkerülhetetlen. Azért az, mert mindkét jelentés, amellyel a középső fogalmat elgondoljuk, az ész egészen természetes és igen fontos érdekeinek felel meg. Valóban: amikor a felső tételben az ész transzcendentális jelentéssel használja a feltételezettnek a fogalmát, akkor azt a logikai posztulátumot követi, amely előírja, hogy egy adott konklúzióhoz keressük meg a feltételek teljes sorát. Az ész úgyszólván látatlanban elhiszi, hogy van ilyen sor. Minthogy pedig a feltételezettnek és feltételének a

⁸⁹ Vö. uo. 328. old.

⁹⁰ Vö. uo. 329. old

kapcsolatában semmilyen időrenddel nem találkozunk, föltesszük, hogy önmagukban *egyidejűleg* vannak adva.

Az alsó tételben ezzel szemben *empirikus* jelentéssel használja az ész a feltételezettnek a fogalmát, és így összekeveri a fogalmakat. Eltérően ugyanis a felső tételtől, ahol a feltételezettnek a feltétellel és a feltételek teljes sorával való szintézisét *egyszerre* gondoljuk el, minden időkorlátozás nélkül, tehát az egymásután fogalma nélkül, az alsó tételben a szintézis, empirikus lévén, szükségképpen egymásra következő, csak az időben van adva, mindig a regresszus *tényleges* megvalósulásán alapul, s ezért „a szintézis abszolút *teljességét* és az általa gondolt sort itt nem tehettem éppúgy fel, mint amott”⁹¹.

Így adja elő Kant a kozmológiai következtetés logikai hibájának lényegét. Már az eddigi elemzésből is világosan kitűnik, hogy a kanti magyarázat voltaképpen megsemmisíti az antinómia dialektikus értelmét. Igazi dialektika csak ott lehetséges, ahol igazi ellentmondás van. Csak akkor beszélhetünk dialektikáról, ha kénytelenek vagyunk ugyanarról a tárgyról olyan kijelentéseket tenni, amelyek ugyanabban az időben és ugyanabban a vonatkozásban ellentmondanak egymásnak. Ahol nincs valódi ellentmondás, ott szó sem lehet valódi dialektikáról. És a kanti filozófiából éppen a valódi ellentmondás hiányzik! Ha a kozmológiai következtetés – mint Kant gondolja – pusztán a fogalmak összekeverésén alapul, akkor az antinómia ellentmondásos ítéletei nem ugyanarra a tárgyra vonatkoznak, és nem ugyanabban a vonatkozásban mondanak ellent egymásnak. De akkor nincs is semmiféle ellentmondás és semmiféle dialektika, csupán mindkettőnek a látszata!

Kant összes magyarázatai csakugyan az igazi ellentmondás és az igazi dialektika teljes tagadásába torkollanak. Meggyőződhetünk erről, ha részletesebben áttekintjük, hogyan oldja meg Kant az antinómiáit. A filozófus szerint az ész dialektikus ellentmondásainak megoldási módja a kozmológiai eszmék osztályai közötti különbségektől függ. Az elméleti ész antinómiái két osztályba sorolhatók, mindegyikbe két-két antinómia tartozik. Az első osztály antinómiáit Kant *matema-*

⁹¹ Uo 330. old.

tikaiaknak nevezi: ezekhez sorolja a világ *végességének* és *végtelenségének*, valamint oszthatóságának és oszthatatlanságának antinómiáját. A második osztály antinómiáit *dinamikainak* nevezi: ide tartoznak a szükségszerűség és a szabadság, valamint a véletlen és a szükségszerűség antinómiái. Kiderül, hogy a matematikai antinómiák megoldási módja különbözik a dinamikai antinómiáékétól.

Kezdjük a *matematikaiakkal*. Ennek az osztálynak az antinómiáit Kant szerint az jellemzi, hogy a bennük elgondolt szintézis egynemű. A matematikai antinómiákban a világ nagyságát ítéljük meg, a nagyság fogalma pedig mindig előfeltételezi az egyneműnek a szintézisét, tekintet nélkül arra, hogy a nagyság összeadásáról van-e szó, mint az első antinómiában, vagy az osztásáról, mint a másodikban. A két antinómia hasonlósága azonban nem korlátozódik arra, hogy az egyneműnek a szintézisét gondoljuk el bennük. Abban is hasonlítanak, hogy az ellentmondásoknak, amelyekbe az ész ezekben az antinómiákban belebonyolódik, *egyforma* logikai természetük van, s ezért azonos módon oldódnak meg.

Milyen természetűek az említett antinómiák? Ha választ akarunk erre a kérdésre, emlékeznünk kell Kant tanítására az *ellentmondásról*. A filozófus úgy véli, hogy igazi logikai ellentmondás csak ott van, ahol két ítélet „egymással ellentmondóan ellentétes”⁹². Az ellentmondó ellentét, amelyet Kant analitikusnak is nevez, abban áll, hogy az egyik ítélet egy bizonyos kijelentést tesz, a másik pedig tagadja ezt, de úgy, hogy a tagadottnak a helyébe nem tesz semmilyen más ugyanilyen fajtájú állítást. „Ha azt mondom: minden test vagy jó szagú, vagy nem jó szagú (vel suaveolens vel non suaveolens), akkor a két ítélet ellentmondóan ellentétes egymással.”⁹³ Az ellentmondás törvényének megfelelően, két ilyen ítélet nem lehet egyszerre igaz. A kizárt harmadik törvényének megfelelően, hamisak sem lehetnek egyszerre. Csak az egyikük hamis, a másik igaz. Arra az ellenvetésre, hogy vannak testek, amelyeknek egyáltalán nincs szaguk, azt lehet válaszolni, hogy ez az

⁹² Uo. 331. old.

⁹³ Uo.

eset a *második* ítélet alá tartozik, hiszen az az állítás, hogy „néhány test nem jó szagú, azokat a testeket is magába foglalja, melyeknek nincsen *semmi szaguk*”⁹⁴. Más szóval, igazi logikai ellentmondás Kant szerint csak akkor lehetséges, ha a második ítélet egyszerűen *az elsőnek a logikai tagadása*, semmi több. „A logikai tagadás, melyet csak a »nem« szócska ad tudtul – fejtegeti Kant – voltaképpen sohasem a fogalom tartozéka, hanem csak egy másik fogalomhoz való viszonyáé az ítéletben.” A „nem halandó” például nem azt jelenti, „hogy ezzel a tárgyon pusztá nemlétet gondolunk, hanem minden tartalmat érintetlenül hagy” a fogalomban⁹⁵.

Ha ellenben azt mondom, hogy minden test vagy jó szagú, vagy nem jó szagú, akkor lehetséges egy harmadik állítás is, az tudniillik, „hogy nincs semmiféle szaga” – írja Kant⁹⁶. Az ilyen ellentét esetén a test fogalmának véletlen jegye – a szag – megmarad az ellentmondó ítéletben, nincsen benne tagadásnak alávetve, s így a két ítélet között nem áll fenn az ellentmondó ellentétesség viszonya. Ezekről az ítéletekről tehát nem mondhatjuk, hogy egyiküknek igaznak kell lennie. Mind a kettő hamisnak bizonyulhat – ha az alapjául szolgáló feltevés hamis. A mi esetünkben pontosan erről van szó. Mindkét ítélet hamis, hiszen némelyik testnek semmilyen szaga nincsen: sem jó, sem rossz.

Ez Kant tanítása a logikai ellentmondásról és a logikai tagadásról. Ha most a matematikai antinómia *elemzésére* alkalmazzuk ezt a tanítást, akkor Kant nyomán el kell ismernünk, hogy ez az antinómia semmiképpen sem foglal magába igazi ellentmondást – kanti, azaz logikai értelemben. A matematikai antinómia Kant szerint csak akkor tartalmazna ellentmondást, ha a tétel azt állítaná, hogy a világ kiterjedésére nézve végtelen, az ellentétel pedig azt, hogy nem végtelen (*non est infinitus*). Így az első tétel hamissága esetén a neki ellentmondó másodiknak igaznak kellene lennie (a kizárt harmadik törvénye értel-

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo. 372. old.

⁹⁶ Uo. 331. old.

mében), hiszen „ezzel csak egy végtelen világot szüntetnék meg, anélkül, hogy egy másikat – egy véges világot – tételeznék”⁹⁷.

A matematikai antinómiát alkotó ítéletek azonban – mondja Kant – egyáltalán nincsenek egymással az ellentmondó ellentét viszonyában! Az első antinómiában a tétel azt állítja, hogy a világ végtelen, az ellentétel pedig azt, hogy nem végtelen. A tételben „mint magában, nagysága szerint határozottat tekintem”; az ellentételben viszont „nemcsak végtelenségét szüntetem meg és vele együtt talán egész külön létezését”, hanem ezenfelül még a *végeesség* pozitív jegyével is felruházom mint magánvaló dologot. Ennélfogva a matematikai antinómiában az ellentétel nem szorítkozik a tételbeli állítás pusztá tagadására, hanem „valamivel többet állít, mint amennyi az ellentmondáshoz szükséges”⁹⁸. De éppen ezért a matematikai antinómia tételei és ellentételei között nem állhat fenn ellentmondó ellentétesség, és az első ítélet hamisságából nem következik a másodiknak az igazsága. A tétel és az ellentétel egyaránt hamis lehet. Ellentétesek, de nem mondanak ellent egymásnak. Hamisnak akkor bizonyulhat két ilyen ellentétes ítélet, ha mindkettő valamilyen tarthatatlan feltételen vagy előfeltevésen alapul.

De Kant szerint pontosan ilyen a matematikai antinómia! Ebben a tétel is, az ellentétel is azon a feltevésen alapul, hogy a világ, azaz a jelenségek teljes sora, igazi magánvaló dolog, amely képzeiteinktől függetlenül létezik.

Arról van szó, hogy mind a tétel, mind az ellentétel a világ kiterjedésbeli *nagyságát* ítéli meg. Mármost, akár végtelennek tartjuk a világot nagysága szerint, akár végesnek, a világ nagyságának „minden tapasztalattól függetlenül, magukban a dolgokban kellene rejtőznie. Ez azonban ellenkezik az érzéki világ fogalmával, mely csak a jelenségek összefoglalata, olyan összesség, amelynek létezése és kapcsolata csak a gondolkodásban, nevezetesen a tapasztalatban van jelen.”⁹⁹

Kant szerint „a világ magában (függetlenül képzeitem regresszív

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo. 331–332. old.

⁹⁹ Kant prolegomenái... Id. kiad. 88. old.

sorától) nem is létezik... Csak a jelenségek sorának empirikus regresszusában van meg.”¹⁰⁰

A matematikai antinómia tételét és ellentételét megalapozó premisz-sza tehát hamisnak bizonyult. Hozzá hasonlóan, hamis mindkét ellentétes ítélet is. Ha a világ önmagában nem létezik, akkor „sem mint *magában végtelen*, sem mint *magában véges* egész nem létezik”. Ha a jelenségek sora mindig feltételezett, és soha nincs egészen adva, akkor „a világ nem feltétlen egész, nem is létezik tehát mint ilyen, sem végtelen, sem véges nagyságként”¹⁰¹.

Ugyanez vonatkozik a *második* matematikai antinómiára is – állítja Kant. A matematikai antinómia megoldása tehát abban áll, hogy mind a tétel, mind az ellentétel hamis, ellentétük pedig nem ellentmondásos (kontradiktórius) hanem mindig csak kontrárius. Azt, hogy a matematikai antinómia tétele és ellentétele között az ellentmondásos ellentétesség viszonya áll fenn, csak olyasvalaki gondolhatja, aki a jelenségvilágot magánvalónak véli. De ha elvetjük ezt a hamis előfeltevést, és tagadjuk a világ magánvalóságát, akkor „mindkét állítás ellentmondó ellentéte csupán dialektikusra változik”¹⁰², és világossá válik, hogy a matematikai antinómia pusztán látszaton alapuló ellentmondás: „abból ered, hogy az abszolút teljesség eszméjét, mely csupán a magánvaló dolgok feltételeként érvényes, jelenségekre alkalmazták, amelyek csak a képzetben, ha pedig sort alkotnak, az egymásutáni regresszusban léteznek, egyébként azonban sehogy”¹⁰³. Mihelyt lelepleződik, hogy az ellentmondás látszólagos, maga a kozmológiai kérdésfeltevés is megváltozik. „A kérdés többé nem az, hogy milyen nagy a feltételek sora önmagában, hogy véges-e vagy végtelen, mert ez a sor önmagában semmi; hanem az a kérdés, hogy az empirikus regresszust hogyan hajtjuk végre, és meddig folytassuk.”¹⁰⁴

Így oldja meg Kant a matematikai antinómiát. Megoldásából kivi-

¹⁰⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad, 332. old.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo. 333. old.

¹⁰⁴ Uo. 337. old.

láglik, hogy a szó mai értelmében vett dialektikát a Kant-féle antinómia nem tartalmaz. A tételek és ellentételek ellentéte, amely az antinómia kifejtésekor *kontradiktóriusnak* látszott, pusztán *kontráriusnak* mutatkozik. Ahol eredetileg úgy tűnt, hogy az antinómia tételei és ellentételei ugyanabban a vonatkozásban és ugyanarról a tárgyról mondanak ellent egymásnak, ott valójában kiderült, hogy nincs semmiféle ellentmondás, hiszen az ellentmondó állítások tárgya Kant szerint *semmi*. „Valamely fogalom lehetetlenségének logikai jele ugyanis éppen az, hogy ugyanazon feltevés mellett két ellentmondó tétel egyszerre hamis volna, ennél fogva, mivel harmadik eset nem gondolható, ama fogalom által nem gondolunk *semmi*.”¹⁰⁵

Pontosan ilyen fogalom alkotja a matematikai antinómiák alapját – szögezi le Kant. Ennek az antinómiának mind a tétele, mind az ellentétele hamis. Hamisságuk forrása az alapjukul szolgáló fogalom hamissága. Olyan fogalom ez, amelyben a világot egyszerre gondoljuk el jelenségvilágnak és a magánvaló dolgok világának. Arról tehát, „ami egymásnak ellentmond (tudniillik a jelenség mint magánvaló dolog), azt gondoltuk, hogy egyetlen fogalomban egyesíthető”¹⁰⁶. Ennek megfelelően az antinómia megoldása egyszerűen abban rejlik, hogy kiküszöböljük az alapjául szolgáló ellentmondásos fogalmat. Be kell látnunk, hogy nem szabad egyetlen fogalomban elgondolnunk a világot mint a jelenségek összességét és mint magánvaló dolgot. Ha felhagyunk ezzel az ellentmondásos próbálkozással, elesnek az általa táplált összes ellentétes állítások is. Az ész, ha nem feledkezik meg róla, hogy a világ magánvalóként nincs számunkra adva, nem akarja többé a világot végesnek vagy végtelennek, oszthatónak vagy oszthatatlannak meghatározni. Maga a *végtelenbe tartó regresszus* (regressus in infinitum) fogalma sehol sem valósulhat meg a tapasztalatban teljesen, és átadja helyét a *meghatározatlanul folytatódó regresszus* (regressus in indefinitum) szerényebb fogalmának. Ez „nagyságot a tárgyban nem határoz meg”¹⁰⁷, nem ír elő olyan empirikus regresszust, „mely a jelen-

¹⁰⁵ Kant prolegomenái... Id. kiad. 87. old.

¹⁰⁶ Uo. 88. old.

¹⁰⁷ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 340. old.

ségek bizonyos nemében megállás nélkül haladna”, és nem több az egyik jelenségről a másikra való átmenet szabályánál, amely azt parancsolja, hogy „soha le ne mondjunk értelmünk lehetséges empirikus használatának kiterjesztéséről”¹⁰⁸.

Kant matematikai antinómiája ily módon nemcsak sértetlenül hagyja az ellentmondás törvényét, hanem még alá is támasztja a törvény megingathatatlan érvényét! Mi több, magát az antinómia létrejöttét Kant az ellentmondás törvényének megsértésével magyarázza. Szerinte ugyanis az egész antinómia abból következik, hogy ugyanabban a fogalomban – a világ fogalmában – ellentmondó meghatározásokat próbálunk egyesíteni: a világ mint jelenség fogalmát egyfelől, a világ mint magánvaló dolog fogalmát másfelől. Továbbá, az antinómia megoldását Kant egyszerűen az ellentmondási törvény jogainak helyreállítására korlátozza: arra, hogy nem egyesítjük többé gondolkodásunkban az egyesíthetetlent, megkülönböztetjük a jelenséget a magánvalótól, azaz kiküszöböljük az ellentmondást.

Az eredményt nagyon soványnak kell tartanunk. Kant óriási erőfeszítést tett az ész antinomikus természetének bizonyítására, és a lázas munka után a gondolkodás a puszta *semmihez* jut el. A dialektika látszattá foszlik, az ész szükségszerű állapotának feltüntetett ellentmondásokról pedig kiderül, hogy lényegtelenek és tárgy nélküliek.

Kant egész dialektika-elméletének alapvető fogyatékosága a soha le nem küzdött *logikai formalizmus*. Az antinómia-tan kudarcot vall, mert a lángeszű dialektikus elgondolással nincs arányban a rendkívül szűk, *teljességgel formális* megoldás. A matematikai antinómiák lényegüknél fogva egészen konkrétak, és az ismeretnek magában a tárgyban gyökerező, valóban dialektikus problémáját fejezik ki. Az antinómiák kanti magyarázatának értelme ezzel szemben semmi más, mint a lényegi megítélés *feladása*, az ellentmondás *kiküszöbölése*. Hegel helyesen állapítja meg, hogy „ez a megoldás nem érinti magát a antinómia tartalmát”¹⁰⁹. A tételek és ellentételek dialektikus viszonyának vizsgálata helyett Kant, a kontradiktórius és a kontrárius ellentét

¹⁰⁸ Uo. 341–342. old.

¹⁰⁹ Hegel: A logika tudománya. I. rész. Id. kiad. 173. old.

formális-logikai megkülönböztetésére hivatkozva, elkanyarodik ennek a viszonynak a lényegi elemzésétől.

Ez a teljesen formális megoldás éppenséggel nem nevezhető dialektikusnak – ellenkezőleg, közvetlenül az ellentmondás logikai természetének formális felfogásából ered. A kontradiktórius és a kontrárius ellentét megkülönböztetése a fogalmak terjedelmei közötti mennyiségi viszonyra korlátozódik. Kontradiktórius ellentét esetén a gondolkodás lehetséges tárgyainak összessége maradék nélkül felosztható a tétel és az ellentétel predikátumait alkotó fogalmak terjedelmei között. Abban az ellentétben például, hogy „minden test vagy jó szagú, vagy nem jó szagú” – Kant maga illusztrálja ezzel az igazán analitikus, azaz kontradiktórius ellentmondást – a gondolkodás valamennyi lehetséges tárgyának összege maradék nélkül egyenlő a két ítéletben szereplő predikátumok terjedelmeinek összegével. A „nem jó szagú” tárgyak terjedelmébe ugyanis beletartoznak az összes rossz szagú tárgyak, továbbá azok is, amelyeknek egyáltalán nincs vagy nem lehet szaguk. A „jó szagú” testek terjedelmével együtt a „nem jó szagú” testek az elgondolható tárgyak összességét alkotják általában. Éppen a felosztásnak ezen az abszolút teljességén alapul itt az ellentmondás és a kizárt harmadik formális-logikai törvényének alkalmazhatósága.

Ha viszont *kontrárius* ellentét áll fenn a tétel és az ellentétel predikátumait alkotó fogalmak terjedelmei között, akkor nincs még kimerítve a gondolkodás valamennyi lehetséges tárgyának összege. A „rossz szagú” testek osztálya csupán része a „nem jó szagú” testek osztályának. E terjedelem másik részét azok a testek alkotják, amelyeknek egyáltalán nincs szaguk. Mivel a tételben és az ellentételben szereplő predikátumok összege ebben az esetben csak egy részét alkotja a lehetséges gondolati tárgyak teljes összegének, az adott ellentételre *nem alkalmazható* a kizárt harmadiknak a törvénye, és mindkét ellentétes ítélet hamis lehet.

Nyilvánvaló, hogy az elemzés mindkét esetben *a fogalmak terjedelmei közötti mennyiségi viszonyra szorítkozik, tekintet nélkül a fogalmak tartalmára*. A gondolatmenet teljes összhangban van a formális logika álláspontjával. A dialektikus ellentmondást Kant igyekszik a formális

logika eszközeivel megoldani, tehát annak a logikának a segítségével, amely természeténél fogva alkalmatlan az ellentmondás elgondolására. Az ellentmondó kijelentések tartalmi vizsgálatát Kant felcseréli a bennük szereplő fogalmak terjedelmei közötti formális viszonyok vizsgálatával. Különösen feltűnő, hogy Kant ki akarja tágítani a tagadás fogalmát, erre a fogalomra is alkalmazni kívánja a formális-logikai és a transzcendentális nézőpont különbségét¹¹⁰. A matematikai antinómia magyarázatában azonban, ahol – úgy tűnik – a transzcendentális nézőpontnak uralkodó helyet kellene elfoglalnia, Kant a tagadás fogalmára támaszkodik, méghozzá ennek *szűk formális-logikai tartalmára*. Ezen a fogalmon alapul a kontradiktórius és a kontrárius ellentét különbsége.

Így hát Kant nem oldotta meg az ellentmondás problémáját. Fölidézte csupán az ellentmondás kísértetét, de a látványtól visszahőkölt, mint Faust a ráolvasással fölidézett szellemtől. Hegel mély értelmű megállapítása szerint a formális gondolkodás valóban elgondolja az ellentmondást, „csak hogy mindjárt elfordítja tőle tekintetét, és... az elvont tagadáshoz megy át”¹¹¹.

De még ha eltekintünk is az antinómia kanti megoldásának teljesen formális jellegétől, még ha egyetértünk is Kanttal abban, hogy az ellentmondás logikai problémáját terjedelmi szempontból tárgyalja, lehetetlen észre nem venni, hogy a megoldás egy lényegileg hamis premisszán nyugszik. Az antinómia egész Kant-féle magyarázata azon az előfeltevésen alapul, hogy a világnak mint magánvaló dolognak a fogalma ellentmondást tartalmaz, s ezért elgondolhatatlan. Mondani sem kell, hogy ez a premissza hamis és dialektikaellenes. Hamis, mert

¹¹⁰ Vö. például Kant tanítását az ellentmondás logikai és transzcendentális fogalmáról *A tiszta ész kritikájában* („A transzcendentális dialektika” című szakasz második könyvének „A tiszta ész ideálja” című 3. főrészében). „A logikai tagadás, melyet csak a »nem« szócska ad tudtul, voltaképpen sohasem tartozik a fogalomhoz... A transzcendentális tagadás ellenben a nemlétet magában jelenti: ezzel a transzcendentális állítást helyezzük ellentétbe, azt az állítást tehát, amelynek fogalma már magában létet fejez ki, és ezért realitásnak (dologiságnak) nevezzük.” (Id. mű. 372. old.)

¹¹¹ Hegel: *A logika tudománya*. II. rész. Id. kiad. 432. old.

elszakítja a jelenséget a lényegtől, a világot mint egészt a világ empirikus erőitől és megnyilvánulásaitól. Dialektikaellenes, mert az ellentmondás lehetetlenségének és elgondolhatatlanságának az eszméjén alapul. Kant *megtiltja*, hogy egyetlen kifejezésben egyesítsük a magánvaló dolog és a jelenség fogalmát. Azért teszi ezt, mert a két meghatározás az ő szemében ellentmondásos, és így nem egyeztethető össze ugyanabban az objektumban.

A magánvaló dolog és a jelenség összeegyeztethetlenségének előfeltevése feltárja a kanti dialektika formalista lényegét, egyúttal pedig aláhúzza a kriticismus jellemző gondolatát. A kanti dialektikának egyáltalán nem az a végső célja, hogy demonstrálja az ész szükségszerű ellentmondásait. A végcél egybevág a kritikai metafizika szándékával, és a „magánvaló dolgok” megismerhetetlenségének bizonyításában rejlik. Az antinómiának Kant szerint nem az a célja, hogy felfedje a megismerésben szükségképpen jelenlevő ellentmondást, hanem az, hogy feltartóztassa a tudást a felfoghatónak, vagyis a kategóriák empirikus alkalmazásának határán. Antinómia csak akkor lehetséges – véli Kant –, ha a jelenségek empirikus szintézisét tévesen a magánvaló dolgok meghatározottságának hisszük. Az ellentmondás pusztán fantom, de – állítja Kant – hasznos, jótékony fantom. Akkor tűnik fel az észben, amikor az áthágja a számára kijelölt határokat, és a jelenségek sorában meghatározatlanul folytatódó regresszust a magánvaló dolog megvalósult feltétlen regresszusának tartja. Az ellentmondás kísértete antinómiákkal nyugtalanítja a gondolkodást, s ezzel rákényszeríti, hogy elálljon az ellentmondás forrását alkotó előfeltevéstől. Az antinómia célja ily módon nem elméleti és dialektikus, hanem csak pedagógiai, sőt inkább védelmi, „rendőri” jellegű. Az antinómiában elgondolt ellentmondások nem bővítik tudásunkat az elgondolható tárgyak természetéről. Az antinómiák csupán őrt állnak, védelmezik a jelenségek eszmeiségéről és a magánvaló dolgok megismerhetetlenségéről szóló tanítást. Igazi hasznuk az, hogy közvetve bebizonyíthatjuk általuk „a jelenségek transzcendentális idealitását”¹¹².

¹¹² Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 333. old.

„Védelmi” szerepét az antinómia nyilvánvalóan csak akkor töltheti be, ha az ellentmondás törvénye semmiképpen sem szenved csorbát. Az ész látómezejében megjelenő antinómia mintegy jelzést ad arról, hogy az értelem hibát követett el, túllépett a számára egyedül felfogható jelenségvilág határain. Ez azonban azt jelenti, hogy az ellentmondás csak hiba, tévedés, a megismerő gondolat „patologikus” állapota.

A hosszú út után tehát, amelyet Kanttal együtt tettünk meg, visszaérkeztünk a kiindulóponthoz: az ellentmondás legortodoxabb formájú elvéhez. Kiderül, hogy Kant dialektikája nemcsak az ellentmondás realitását, a dolgokban való jelenlétét nem ismeri el, hanem teljesen száműzi az ellentmondást. A kriticizmusnak Kant szerint nagy érdeme, hogy az antinómia megvilágítása révén megszabadítja az észet azoktól az ellentmondásoktól, amelyek a dogmatizmusból, vagyis a magánvaló dolgok megismerhetőségének hitéből következnek.

Kant minden kétséget kizáró határozottsággal állítja az ellentmondás lehetetlenségét. Az ellentmondás az ő szemében csak „homály”, nem pedig a tárgy elgondolható meghatározottságainak valódi és szükségszerű természete. Az ész – amint írja – „sötétségbe és ellentmondásokba dönti magát, amelyekből megértheti ugyan, hogy valahol rejtett hibáknak kell lappangniuk, amelyeket azonban ki nem találhat, mivel az alaptételek, melyeket használ, túlmennek minden tapasztalat határán, és a tapasztalatnak semmilyen próbakövét többé el nem ismerik”¹¹³. Az észnek korántsem az a célja, hogy megértse és megvizsgálja az elgondolt tárgy jellemző ellentmondásait. Ellenkezőleg, az észnek az a feladata, hogy *elkerülje* az ellentmondást, és *megszabadítsa* tőle a gondolkodást. Kant az ellentmondásmenteséget tekinti az igazság legfőbb ismervének! Véleménye szerint a transzcendentális idealizmus fontos bizonyítékai közé tartozik az a tény, hogy az idealizmus premisszái mentesítik a tudást az ellentmondástól. A „dogmatizmus” premisszája ezzel szemben – az a feltevés, hogy a magánvaló dolgok megismerhetők – ellentmondásba kergeti a gondolkodást. „Ha azt

¹¹³ Uo. 540. old.

látjuk, hogy ama feltevés mellett tapasztalati ismeretünk a tárgyakhoz mint magánvalókhoz alkalmazkodik, a feltétlen *nem is gondolható ellentmondás nélkül*; ha ellenben feltesszük, hogy képzetünk a dolgokról, amint nekünk adva vannak, nem mint magánvalókhoz alkalmazkodik hozzájuk, hanem ellenkezőleg, e tárgyak mint jelenségek alkalmazkodnak felfogásunk módjához, *az ellentmondás megszűnik*; következésképpen a feltétlen nem a dolgokban található amennyiben ismerjük őket (amennyiben adva vannak nekünk), hanem a dolgokban, amennyiben nem ismerjük őket, azaz a magánvalókban: akkor ebből kitűnik, hogy amit eleinte csak próbaképpen vettünk fel, annak megvan a maga alapja.”¹¹⁴

Nem mondhatjuk, hogy Kantot egyáltalán nem aggasztotta a dialektikának tulajdonított szerep: a megismerhetetlen magánvaló dolgok rendőri őrizetének szerepe. Kant előre látta, hogy a dialektika teljességgel negatív kezelése ellenvetéseket fog kiváltani. Amint ő maga mondja, a *Kritikáról* futólagos áttekintés esetén „azt lehetne hinni, hogy haszna csak *negatív*, tudniillik az, hogy spekulatív ésszel sohasem érzéskedjünk túl a tapasztalat határán”¹¹⁵. Ezt az ellenvetést Kant úgy igyekszik elhárítani, hogy a kritikát félig tréfásan a *rendőrséghez* hasonlítja, amely tiltó és védelmi funkciókat tölt be, mégis *pozitív* hasznot hoz. A kritikától megtagadni ezt a pozitív hasznot – írja Kant – „ugyanaz volna, mintha valaki azt mondaná, hogy a rendőrségnek nincs pozitív haszna, mert fő dolga mégis csak megakadályozni minden erőszakoskodást, melytől a polgárok kölcsönösen tartanak”¹¹⁶. De komolyra fordítva a szót, a dialektika *pozitív* értelmének kérdését Kant a tiszta ész antinómiáinak *második* osztályát taglaló elemzéssel és magyarázattal igyekszik megoldani. Ez az osztály a *dinamikai* antinómiákat foglalja magába. Vizsgálatukra az alábbiakban térünk rá.

¹¹⁴ Uo. 15. old.

¹¹⁵ Uo. 17. old.

¹¹⁶ Uo. 17–18. old.

5. § A DINAMIKAI ANTINÓMIA ÉS BÍRÁLATA. KANT DIALEKTIKÁJÁNAK FORMALIZMUSA

A *dinamikai* antinómiák megoldása lényegesen különbözik a matematikaiakétól. A matematikai antinómiában – mint az imént láttuk – Kant azt igyekszik bebizonyítani, hogy az ellentétes ítéletek tétele és ellentétele egyaránt hamis, az igazság pedig abban rejlik, hogy kiküszöbölje a vita tárgyát mint nemlétezőt. A dinamikai antinómiában viszont Kant szerint mind a tételt, mind az ellentételt *igaznak kell elfogadni*. Ennek megfelelően a dinamikai antinómia megoldása nem egyéb, mint hogy megértjük, milyen vonatkozásban igazak az egymásnak ellentmondó állítások.

Aligha szükséges bizonyítani, milyen nagy elméleti érdek fűződik a dinamikai antinómia megoldásához. Ha az antinómia tétele és ellentétele egyaránt igaz, akkor vajon nem kapjuk-e – a Kant-féle dinamikai antinómiában – egy dialektikus probléma valóban *pozitív* megoldását? Hiszen – mint a korábbiakban rámutattunk – csak abban az esetben van dolgunk igazi dialektikával és igazi szintézissel, ha a tárgyra vonatkozó ellentmondó ítéleteknek mind a tétele, mind az ellentétele ugyanabban az időben és ugyanabban a viszonylatban igaz.

A dinamikai antinómiák kanti magyarázatának megvilágítása céljából válasszuk példának az elméleti ész harmadik antinómiáját, *a szükségszerűség és a szabadság antinómiáját*. Az eljárás két okból is célszerű. Először azért, mert a dinamikai antinómiák osztályának ez az alapvető antinómiája. Mint Hegel és Schopenhauer rámutattak, a mechanizmus és a teleologizmus antinómiáját Kant végeredményben a szükségszerűség és a szabadság antinómiájára vezeti vissza. Másodszor, a szükségszerűség és a szabadság antinómiájának kifejtése és megoldása különösen részletes, és igen világosan fedi fel a dinamikai antinómiák logikai konstrukcióját.

Amint tudjuk, a harmadik antinómia *tétele* így hangzik: „A természet törvényei szerinti okság nem az egyetlen, amelyből a világ jelenségei valamennyien lezármaztathatók. Magyarázatukra szükséges még

a szabadság által való okságot (Causalität durch Freiheit) is föl-
venni.”¹¹⁷

Az *ellentétel* szerint viszont „nincs szabadság, hanem minden a vi-
lágban csakis a természet törvényei alapján történik”¹¹⁸.

Vizsgáljuk meg elsőnek az ellentételt, és a nagyobb teljesség kedvéért
ne csupán ennek szűk, formális, apagogikus megalapozását vegyük
szemügyre a harmadik antinómia bizonyításában, hanem azoknak az
érveknek az összességét is, amelyekkel Kant *A tiszta ész kritikájában*,
A gyakorlati ész kritikájában, a *Prolegomenákban* és *Az erkölcsök me-
tafizikájának megalapozásában* operál.

Kant szerint az ellentétel igazságát maga a *természet* fogalma iga-
zolja. „A természeti törvény úgy szól – mondja –, hogy mindennek,
ami történik, oka van.” Az ok oksága, azaz *aktivitása* „időben elől
jár, és az *előállott* okozatot tekintve, maga sem lehetett meg mindig,
hanem meg kellett *történnie*”; ezért „szintén megvan a jelenségek kö-
zött a maga oka, amely meghatározza, tehát a természet rendjében
minden esemény empirikusan meg van határozva”¹¹⁹.

Az egyetemes természeti szükségszerűségnek ez a törvénye Kant
szerint értelmi törvény, amely semmiféle jelenségnek nem enged sem-
milyen eltérést vagy kivételt. Ha akár csak egyetlen kivételt is megen-
gednénk a szükségszerűség egyetemes törvénye alól, akkor a jelensé-
get – Kant szavai szerint – „minden lehető tapasztalaton kívül helyez-
nénk, ezzel pedig a lehetséges tapasztalat minden tárgyától megkülön-
böztetnénk, és pusztá gondolatszűleménnyé, agyrémme tennénk”¹²⁰.

Az ember és viselkedése, ha mint jelenséget vizsgáljuk a természet
más jelenségei között, nem jelent semmilyen kivételt a természeti
szükségszerűség általános szabálya alól. Az ember minden cselekedete
az időnek egy adott pillanatában megy végbe, és ezért „szükségszerűen
következik abból, ami a megelőző időpontban volt. Minthogy pedig
az elmúlt idő nincs többé hatalmamban, ennél fogva minden cselek-

¹¹⁷ Uo. 296. old.

¹¹⁸ Uo. 297. old.

¹¹⁹ Uo. 353. old.

¹²⁰ Uo.

vésnek, amelyet végrehajtok, szükségszerűnek kell lennie olyan okoknál fogva, *amelyek nem az én hatalmamban állnak.*”¹²¹ Más szóval, „abban az időpontban, amelyben cselekszem, sohasem vagyok szabad”. Még ha feltételezném is, hogy egész létezésem független minden idegen októl, például istentől, Kant szerint „a természeti szükségszerűséget ez sem változtatná át szabadsággá. Az embert ugyanis még ilyen feltevés mellett is olyasmi készletti szükségszerű cselekvésre az idő minden pillanatában, ami nem az ő hatalmában áll. Ebben az esetben az események végtelen sora, amelyet az ember csupán a korábban meghatározott módon folytathat, és sohasem kezdhet el önmagától, „a természet megszakítatlan láncolata lenne”, maga az ember oksága pedig „sohasem lenne szabad”¹²². Ezért az érzéki világ minden szubjektumában először is az empirikus jelleget kell megtalálni, „amelynek révén cselekedetei, mint jelenségek, véges-végig kapcsolatosak más jelenségekkel állandó természeti törvények szerint, és belőlük mint feltételeikből le származtathatók, tehát ezekkel kapcsolatban a természeti rend egyetlen sorának tagjai”¹²³.

Ennél az empirikus jellegénél fogva minden egyes szubjektum mint jelenség „alá van vetve az oksági kapcsolat szerinti meghatározásban minden törvénynek”, és ebben a vonatkozásban „nem egyéb, mint része az érzéki világnak, melynek okozatai, mint minden más jelenség, a természetből megszakítás nélkül folynak”¹²⁴.

Az ember tehát, mint jelenség a természet többi jelensége között, teljes mértékben alá van vetve a szükségszerűség törvényének. Az ember számára, amennyiben az empirikus érzéki világ jelenségének tekintjük, lehetetlen a szabadság, vagyis az a képesség, hogy *öntevékenyen, magától* „kezdjen meg egy állapotot” függetlenül valamely más októl, amely meghatározná ezt az állapotot az időben. „Mivel maga ez az empirikus jelleg a jelenségekből merítendő mint okozat, továbbá szabályunkból, melyet a tapasztalat ad kézhez, ezért az ember összes

¹²¹ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 99. old.

¹²² Uo.

¹²³ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 351. old.

¹²⁴ Uo. 352. old.

cselekedeteit a jelenségben saját empirikus jellege és a közreható többi ok határozza meg a természet rendje szerint; és ha önkényének valamennyi jelenségét alapján kikutathatnók, nem volna egyetlen emberi cselekedet sem, melyet előre meg ne mondhatnánk teljes bizonyossággal, s előző feltételeiből ne ismerhetnénk fel mint szükségszerűt.” Következésképpen – zárja fejtegetéseit Kant – „ezt az empirikus jelleget illetően szabadság nincsen”¹²⁵. Másutt arról beszél, hogy ha lehetséges volna számunkra oly mélyen bepillantani az emberi gondolatvilágba, hogy megismernénk ennek minden rugóját, még a legkisebbet is, „akkor olyan biztonsággal számíthatnánk ki az ember jövőbeli magatartását, mint a hold- vagy a napfogyatkozást”¹²⁶.

E tekintetben semmi jelentősége annak, hogy a fizikai törvény szerint meghatározott okság magában a szubjektumban van-e vagy rajta kívül, s ha a szubjektumban van, az ösztönök határozzák-e meg, vagy a szubjektum világosan felfogott, ésszerű indítékai. Az emberek tisztában lehetnek az okokkal, amelyekhez viselkedésükben igazodnak, de legyen bár az okság „lélektani és mechanikus, vagyis olyan, amely a tettet képzetek által, s nem testi mozgás útján hozza létre”, hatni csak annyiban képes, amennyiben a szubjektum létezése az időben határozódik meg. Következésképpen amikor a szubjektumnak cselekednie kell, az okok *már nincsenek hatalmában*. Együtt járnak ugyan a pszichológiai szabadsággal, de a fizikai szükségszerűséggel is¹²⁷. Ezért Kant a természet *mechanizmusának* nevezi az okság természeti törvénye szerint lejátszódó időbeli események mindenfajta szükségszerűségét, akár pusztán testi mozgások segítségével mennek végbe ezek az események, akár képzetek részvételével.

És a szabadság Kant szerint mégis létezik, méghozzá nem az a viszonylagos szabadság, amely abban áll, hogy cselekvéseinket pszichológiai indítékaik képzele kíséri, hanem az igazi „transzcendentális” vagy „abszolút” szabadság, amelyet „úgy kell elgondolnunk, mint

¹²⁵ Uo. 357. old.

¹²⁶ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 103–104. old.

¹²⁷ Uo.

minden empirikustól s egyáltalán a természettől való függetlenséget”¹²⁸, mint olyan képességet, amellyel az ember „érzéki ösztönzések kényszerétől függetlenül, magától bírhatja magát valamire”¹²⁹.

A szabadság azért lehetséges, mert az ember nemcsak az érzéki világ jelensége – tanítja Kant. „Az ember, aki egyébként az egész természetet csak érzékeivel ismeri meg, önmagát pusztán appercepció útján is megismeri, mégpedig cselekedetekben és belső meghatározásokban, melyeket nem is számíthat az érzések benyomásai közé.”¹³⁰ Az ember önmaga számára egyrészt az általános természeti rendnek szükségképpen alávetett jelenség, másrészt bizonyos képességeinek vonatkozásában „csupán intelligibilis tárgy”, melynek cselekvése „nem számítható az érzékiség receptivitásához”¹³¹. Ez a képesség, amely megnyitja az ember előtt azt a lehetőséget, hogy ne csak a jelenségvilág láncszemének tekintse önmagát és tetteit, hanem az intelligibilis világ tárgyának is – ez a képesség Kant szerint az ész, de nem az elméleti vagy spekulatív, hanem a tiszta gyakorlati ész, az erkölcsi törvényhozás forrása. Mint tisztán intelligibilis képesség, a tiszta ész „nincs alávetve az időformának, tehát az időrend feltételeinek sem”. Az empirikus jellegtől eltérően, az intelligibilis jellegben az ész oksága „nem származik vagy nem kezdődik egy bizonyos időben, hogy okozatot szüljön”¹³². Mivel maga az ész nem jelenség, és nincs alárendelve az érzékiség feltételeinek, „benne még okságát illetően sincs időrend”. Az intelligibilis jellegben „nincs sem *előtt*, sem *után*, és minden cselekedet – tekintet nélkül az időviszonyra, melyben más jelenségekkel áll – a tiszta ész intelligibilis jellegének közvetlen hatása”¹³³.

Az ember intelligibilis lényegén alapul Kant szerint a szabadság lehetősége. E jellegénél fogva az ember szabad, „szabadon cselekszik, anélkül, hogy a természeti okok láncolatában külső vagy belső, de idő

¹²⁸ Uo.

¹²⁹ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 348. old.

¹³⁰ Uo. 355. old.

¹³¹ Uo. 355–356. old.

¹³² Uo. 358. old.

¹³³ Uo. 359. old.

szerint előző okok dinamikailag meghatároznák”¹³⁴. És ez a szabadság – mondja Kant – nemcsak *negatív*, vagyis „függetlenség az empirikus feltételektől”, hanem – elsősorban – „olyan képesség, amely az események sorát magától kezdi meg”¹³⁵.

A szabadság tehát létezik. Hordozója az ember, amennyiben intelligibilis jellegűnek tekintheti magát. Van hát az ész okságának cáfolhatatlan és objektív alaptétele, amely a természeti törvény szerinti okságtól eltérően, kizár saját meghatározó tevékenységéből minden érzéki feltételt. Ebben az alaptételben az ész „nem valami *másra* hivatkozik többé meghatározási alap gyanánt”¹³⁶. Ezt a meghatározási alapot önmagában találja meg.

Az alaptételt „se keresni nem kell, se kitalálni; megvolt régtől minden ember eszében, belegyökerezve lényébe, és az *erkölcsiség* alaptételét alkotja”¹³⁷. Mi több, a szabadságfogalomban nem szükséges önmagunkból kilépni ahhoz, hogy a feltételezethez és az érzékihez megtaláljuk a feltétlent és az intelligibilist. Ez ugyanis nem más, mint saját eszünk, amely a feltétlen és legfőbb gyakorlati törvény révén ismeri meg önmagát, saját személyünket pedig úgy ismeri meg, „mint a tiszta értelmi világhoz tartozót”¹³⁸.

A felsorolt érvekkel Kant teljesen bizonyítottnak gondolja a szabadság létezését. A mindenkiben azonos erkölcsi törvény közvetlen tudata tökéletesen szavatolja a szabadság lehetőségét és valóságát. Az ember olyan lény, aki egyszerre tartozik az érzéki és az intelligibilis világhoz. Mint az intelligibilis világhoz tartozó lény, „nemcsak határozatlanul és problematikusan *gondolja el*, ... hanem oksága *törvényét illetően határozottan* és asszertórikusan *ismeri meg* magát”. Ily módon adva van számunkra „a feltétlen okság és képessége, a szabadság”¹³⁹.

Most már minden anyag rendelkezésünkre áll ahhoz, hogy tisztában

¹³⁴ Uo.

¹³⁵ Uo. 359–360. old.

¹³⁶ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 110. old.

¹³⁷ Uo.

¹³⁸ Uo. 110–111. old.

¹³⁹ Uo. 110. old.

legyünk vele, mit is jelent a szükségszerűség és a szabadság antinómiájának Kant-féle megoldása. Kant érveit áttekintve, lehetetlen nem észrevenni, hogy a dinamikai antinómia is igen messze van a valóban dialektikus megoldástól.

Igaz ugyan, hogy a felületes pillantás számára a dinamikai antinómia úgy mutatkozhat, mintha igazi dialektikus szintézist tartalmazna. A matematikai antinómiától eltérően, amelyben mind a tétel, mind az ellentétel hamis, a dinamikai antinómiában a tétel is, az ellentétel is igaz. Az ellentmondás tehát látszólag a legkiélezettebb dialektikus formát ölti: hiszen ebben az antinómiában ugyanaz az ember tűnik fel szabadnak – azaz feltétlenül függetlennek az empirikus okság idősorától –, akit az ellentétel szerint minden cselekedetében és kivétel nélkül minden esetben a természeti szükségszerűség törvénye határoz meg! Kant maga hangsúlyozza az antinómiában általa bizonyított tételek ellentmondásosságát. „Őszintén el kell ismerni – mondja –, hogy itt valamiféle hibás kör keletkezik, amelyből mintha nem lehetne kitörni.”¹⁴⁰

Ám az ellentmondás látszólagos realitása ellenére, a dinamikai antinómia sem mondható valóban dialektikusnak. A figyelmesebb elemzés könnyen kimutatja, hogy sem a tételben, sem az ellentételben nincs és nem is lehet igazi ellentmondás. Az antinómia azt állítja ugyan, hogy az ember egyszerre szabad és nem szabad, igazi ellentmondás még sincs, mivel – ahogy hamarosan meggyőződhetünk róla – a tétel és az ellentétel állításai, bár ugyanazt a tárgyat minősítik és ugyanabban az időben, de *nem ugyanabban a vonatkozásban*. Az az „ember”, akiről a dinamikai antinómiában szó van, nem egyforma tartalommal szerepel a tételben és az ellentételben. A tétel állítása az emberre mint az érzéki világ elemére vonatkozik, az ellentétel állítása viszont az emberre mint az intelligibilis, érzékfeletti világ lényére.

De ha így van, akkor világos, hogy nincs semmilyen valódi ellent-

¹⁴⁰ I. Kant: Grudlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1911. 450. old.

mondás a tétel és az ellentétel között. A látszólagos ellentmondás egyedüli forrása az „ember” kifejezés kétértelműsége – azé a kifejezése, amely a megfelelő magyarázatok nélkül homályban hagyja, hogy az „empirikus” vagy az „intelligibilis” embert jelöli-e.

Kant maga minden kétséget eloszlatott afelől, hogy a dinamikai antinómia ellentmondása csupán látszólagos. Amint mondja, valóságos ellentmondásról csak akkor lehetne beszélni, ha az önmagát szabadnak érzelő szubjektum *„ugyanabban az értelemben vagy ugyanabban a vonatkozásban”* gondolná el magát „akkor is, amikor szabadnak nevezi magát, és akkor is, amikor ugyanannak a cselekvésnek a vonatkozásában elismeri magáról, hogy a természet törvényének van alávetve”¹⁴¹. Ilyen ellentmondást feltételezett a szabadság fogalmában a Kant előtti filozófia. Ez a filozófia – véli Kant – nem ismerte a különbséget az ember mint jelenség és az ember mint magánvaló között, így kénytelen volt ellentmondásosnak gondolni a szabadság fogalmát. Kant szerint azonban az az ellentmondás, amelyet a dogmatizmus feltételezett a szabadság fogalmában, csupán látszólagos. A dogmatikusok hibája a következő. Amikor ki akarták terjeszteni a természeti törvény érvényességét az emberi cselekvésekre, az embert szükségszerűen jelenségnek tekintették; amikor pedig megváltoztak a körülmények, és a dogmatikusoktól azt követelték, hogy az embert mint intellektust magánvaló dologként is gondolják el, ők az embert továbbra is csak jelenségnek nézték. Az embert mint jelenséget nem tudták megkülönböztetni az embertől mint magánvalótól, emiatt tévesztette meg a dogmatikus ész az ellentmondás látszata. Az ész szükségképpen szembetalálja magát a kérdéssel: hogyan nevezhető ugyanaz a cselekvés az időnek ugyanabban a pillanatában teljesen szabadnak, ha ugyanakkor és ugyanabban az irányban az elkerülhetetlen fizikai szükségyszerűség uralma alatt áll¹⁴². Amíg az embert mint jelenséget meg nem különböztetik az embertől mint magánvalótól, addig a kérdés megoldhatatlan marad, a szükségyszerűség és a szabadság ellentmondá-

¹⁴¹ Uo. 456. old.

¹⁴² Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 100. old.

sa pedig kiküszöbölhetetlen. „Ha a dolgok létezésének az időben való meghatározottságait magánvaló dolgok meghatározottságainak vesszük (ily módon képzelik el általában), akkor az oksági viszonyban rejlő szükségszerűséget semmiképpen sem egyeztethetjük össze a szabadsággal; ezek ugyanis ellentmondásban lesznek egymással” – írja Kant¹⁴³. Továbbá, ha az ember tetteiben, amelyek időbeli meghatározottságokra vonatkoznak, nemcsak az embernek mint jelenségnek a meghatározottságait látják, hanem mint magánvalónak a meghatározottságait is, akkor a szükségszerűség és a szabadság körüli vita óhatatlanul a teljes determinizmus javára dől el. „Ezért nem tudom én belátni – mondja Kant –, hogy miképpen akarják e ponton a cselekvések fatalitását elkerülni azok, akik még mindig amellett vannak, hogy a tér és az idő a magánvaló létezés meghatározottságaihoz tartozik.”¹⁴⁴ Kant szerint „ha nem fogadjuk el a térnek és az időnek ezt az idealitását, akkor egyedül a spinozizmus marad hátra. Eszerint a tér és az idő magának az őslénynek a lényegi tulajdonsága, az őslénytől függő dolgok ellenben (velünk együtt) nem alkotnak szubsztanciát, hanem csak az őslényhez tartozó járulékok”¹⁴⁵.

Egészen másként fest a dolog, ha a kriticismus álláspontjára helyezkedünk, és elismerjük, hogy az időt mint a jelenségek transzcendentális formáját meg kell különböztetni a magánvaló dolgok létezésétől. Ebben az esetben az ember empirikus jellegét is meg kell különböztetni intelligibilis jellegétől. Kiderül akkor, hogy egy eszes lény, amilyen az ember, két álláspontból szemlélheti önmagát, és megismerheti az erőinek alkalmazását szabályozó törvényeket, azaz saját cselekvéseinek törvényeit: „*először*, mivel az érzékileg észlelhető világhoz tartozik, úgy tekintheti magát, mint aki alá van vetve a természet törvényeinek (heteronómia); *másodszor*, mivel az intelligibilis világhoz tartozik, úgy tekintheti magát, mint aki olyan törvényeknek van alávetve, ame-

¹⁴³ Uo. 99. old.

¹⁴⁴ Uo. 106. old.

¹⁴⁵ Uo. 106–107. old.

lyek – a természettől függetlenek lévén – nem empirikusan vannak meg-alapozva, hanem egyes-egyedül az észben”¹⁴⁶.

Az embernek Kant szerint ezen a kétféle módon kell önmagát elkép-zelnie és elgondolnia, ez pedig – az első esetben – az öntudaton alapul „mint tárgyon, amelyhez az érzékek hatást közvetítenek, a második esetben pedig az öntudaton mint egy gondolkodó, vagyis az észhasználatot illetően az érzéki benyomásoktól független (tehát az intelligibili-s világhoz tartozó) lénynek” önmagáról alkotott tudatán¹⁴⁷.

Az ember tehát egyidejűleg két vonatkozásban szemlélhető: az *empiri-kus* világ láncszemeként és az *intelligibilis* világhoz tartozó lényként. Ez a lehetőség szünteti meg Kant szerint a szükségszerűség és a szabad-ság ellentmondását. Az empirikus és az intelligibilis jelleg megkülön-böztetése közvetlenül ahhoz a meggyőződéshez vezet, hogy „nincs igazi ellentmondás a szabadság és a természeti szükségszerűség között ugyanazokban az emberi cselekvésekben...”¹⁴⁸

A szükségszerűség és a szabadság ellentmondása Kant nézőpontjá-ból nem reális tény, hanem csak az elméleti filozófia tévedése; ellent-mondás valójában nincsen: noha a szabadság állítása az antinómia tételében és tagadása az ellentételben ugyanarra a tárgyra vonatkozik ugyanabban az időben, a tárgy a két esetben nem egyforma vonatko-zásban szerepel. „Az embert egy bizonyos értelemben és vonatkozás-ban gondoljuk el akkor, amikor szabadnak nevezzük, és egy másikban akkor, amikor úgy tekintjük, mint a természet részét, amely alá van vetve a természet törvényeinek.” Mivel két különböző értelemről van szó, e kettő „nemcsak igen jól megférhet egymással, hanem úgy is kell őket elgondolni, hogy *szükségszerűen vannak egyesítve* ugyanabban az alanyban”¹⁴⁹. Kant magyarázata szerint az ember „a dolgoknak egy másféle rendjébe helyezkedik ezzel, és egészen másfajta viszonyba lép a meghatározó okokkal akkor, amikor önmagát mint akarattal, tehát

¹⁴⁶ I. Kant: Grudlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id. kiad. 452. old.

¹⁴⁷ Uo. 457. old.

¹⁴⁸ Uo. 458. old.

¹⁴⁹ Uo. 456. old.

oksággal megáldott gondolkodó lényt képzelet el, semmint akkor, amikor jelenségnek észleli magát az érzékileg észlelhető világban (hiszen valóban az), és alárendeli okságát a természeti törvények szerinti külső meghatározásnak”¹⁵⁰.

Az a tétel tehát, hogy egy dolog mint az érzéki világhoz tartozó jelenség bizonyos törvényeknek van alávetve, amelyektől ugyanez a dolog mint magánvaló nem függ, semmilyen ellentmondást nem tartalmaz¹⁵¹. Kant úgy véli, hogy „a két egymással ellentétes mód, amellyel a feltételezethez a feltétlent kerestük”, valójában „nem mond ellent egymásnak”, és „ugyanaz a cselekvés, amely az érzéki világ tartozékaként mindenkor érzékileg feltételezett, azaz mechanikusan szükségszerű, egyúttal úgy is elgondolható, hogy egy érzékiségtől független okságra támaszkodik, mivel az intelligibilis világba tartozó cselekvő lény oksága alá is tartozik – vagyis elgondolható róla, hogy szabad”¹⁵². Valójában – állítja Kant – „ez nem igazi ellentmondás, ha a megadott dolgokat és azt a világot, amelyben előfordulnak (amint kell is) csak jelenségeknek vesszük. Mert egy és ugyanannak a cselekvő lénynek *mint jelenségnek*... olyan oksága van az érzékek világában, amely mindenkor a természet mechanizmusa szerint való.”¹⁵³ Ha azonban a cselekvő személy *noumenonként*, azaz intelligibilis tárgyként vizsgálja magát, amelyet nem határoznak meg létezésében az időfeltételek, akkor még ugyanannak a cselekvésnek a vonatkozásában is „a természettörvények szerinti okságnak olyan meghatározási alapját tartalmazhatja, amely minden természettörvénytől független”¹⁵⁴.

Arra a kérdésre tehát, hogy „ellentétes-e a szabadság egy és ugyanabban a cselekedetben a természeti szükségszerűséggel”¹⁵⁵, Kant így válaszol: „a szabadság a feltételek egészen más nemére vonatkozhat, mint a természeti szükségszerűség, s ezért az utóbbinak a törvénye nem

¹⁵⁰ Uo. 457. old.

¹⁵¹ Uo.

¹⁵² Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 109. old.

¹⁵³ Uo. 119. old.

¹⁵⁴ Uo.

¹⁵⁵ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 362. old.

hat a szabadságra, következésképpen mind a kettő megállhat egymástól függetlenül és egymást nem zavarva.”¹⁵⁶

Ebből következik, hogy a szükségszerűség és a szabadság antinómiája „puszta látszaton nyugszik, s hogy a természet legalábbis *nem mond ellent* a szabad okságnak”¹⁵⁷. Ugyanannak a dolognak, „de különböző tekintetben, egyszer mint jelenségnek, másszor mint magánvaló dolognak, ellentmondás nélkül tulajdoníthatunk természetet is, szabadságot is”¹⁵⁸. Ha a szabadság alanyát a többi tárgyhoz hasonlóan puszta jelenségnek tekintenénk, akkor az ellentmondást nem kerülhetnénk el, mert „ugyanarról a tárgyról ugyanazt ugyanabban az értelemben állítanánk is, tagadnánk is”. De ha a természeti szükségszerűséget csak jelenségekre vonatkoztatjuk, a szabadságot pedig csak magánvaló dolgokra, akkor minden ellentmondás nélkül elfogadhatjuk az okság mindkét fajtáját, „bármily nehéz vagy lehetetlen is a szabad okságot felfoghatóvá tenni”¹⁵⁹.

Ugyanezt a megoldási eljárást alkalmazza Kant a *második* dinamikai antinómiára, a *véletlen* és a *szükségszerűség* antinómiájára is. „Az előttünk lévő látszólagos antinómiából van még kiutunk: az ugyanis, hogy mindkét ellentétes tétel különböző vonatkozásban egyszerre lehet igaz, mégpedig úgy, hogy az érzéki világ minden dolga teljességgel véletlen, tehát mindig csak empirikusan feltételezett a létezésük, mindazonáltal az egész sornak mégis van empirikus feltétele is, azaz egy feltétlenül szükséges lényeg.”¹⁶⁰ Minthogy pedig ilyen módon a természet összes dolgainak és összes – empirikus – feltételeiknek merő véletlenszerűsége teljesen összeegyeztethető egy szükségszerű, bár csupán intelligibilis feltétel önkényes föltevésével, ezért „nem találunk igazi ellentmondást ezek között az állítások között, és *mind a kettő igaz lehet*”¹⁶¹.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ Uo.

¹⁵⁸ *Kant* prolegomenái... Id. kiad. 90. old.

¹⁵⁹ Uo. 89. old.

¹⁶⁰ *Kant*: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 363–364. old.

¹⁶¹ Uo. 365. old.

Ezzel be is fejezhetjük a dinamikai antinómiák elemzését. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy a dinamikai antinómia – Kant kijelentései ellenére – semmivel sem tartalmaz több pozitív dialektikát, mint a matematikai. Kant mindkét típusú antinómia megoldását az ellentmondás elvének feltétlen érvényére alapozza, azzal a céllal, hogy – végső fokonteljes mértékben diadalra juttassa ezt az elvet. Az antinómiák első – matematikai – osztályában ilyen végeredményt hoz az a magyarázat, amely szerint a matematikai antinómia létrejöttének egyedüli oka, hogy kezdettől fogva egy *ellentmondásos* fogalom alkotja a tételek és ellentételek alapját. Van tehát ellentmondás, de nem a tételek és ellentételek között, hanem csupán a kiindulópontban. Ezzel összefüggésben a matematikai antinómia megoldása egyszerűen abban rejlik, hogy *eltávolítjuk az ellentmondást* a vizsgálat kiindulópontjából, nem próbáljuk egyesíteni az ellentmondásos meghatározottságokat ugyanabban a fogalomban. Más szóval, Kant úgy oldja meg a matematikai antinómiát, hogy gondosan helyreállítja az ellentmondás elvének jogait, amelyek eleinte látszólag csorbát szenvedtek.

Az antinómiák második – dinamikai – osztályában másképpen arat diadalt az ellentmondás törvénye. A matematikai antinómiában Kant szerint egy ellentmondás szolgál – hibásan – az itt tárgyalt kozmológiai kérdések megítélésének alapjául; a dinamikai antinómiában viszont egyáltalán nincs semmiféle ellentmondás! Más szóval, Kant magyarázata annak bizonyítására korlátozódik, hogy az úgynevezett dinamikai antinómia lényegileg nem is antinómia! A dinamikai antinómiában mind a tétel, mind az ellentétel objektív módon igaz, együtt azonban mégsem alkotnak ellentmondást, hiszen a bennük elgondolt tárgyat *más vonatkozásban* gondoljuk el a tételben, mint az ellentételben. Igazi ellentmondás azonban csak ott lehetséges, ahol az ellentétes ítéletek nemcsak ugyanarról a tárgyról és ugyanabban az időben szólnak, hanem ugyanabban a vonatkozásban is.

Az ellentmondás forrása ily módon egyetlen antinómiában sem magának a megítélt tárgynak az ellentmondásos természete – véli Kant –, hanem csakis az ész szubjektív hibája. A matematikai antinómiában a hiba egyszerűen az ellentmondással szembeni érzéketlenség: az ész

nem figyel fel rá, hogy amikor a világot a kutatás teljes objektumának gondolja, összeférhetetlen meghatározottságokat egyesít ugyanabban a fogalomban. A dinamikai antinómiában viszont az ész abban hibázik, hogy túlságosan is érzékeny az ellentmondásra, ott is ellentmondást lát, ahol nincs és nem is lehet. Az ész hibájának forrása mindkét esetben a jelenségvilág összekeverése a magánvaló dolgok világával.

A matematikai antinómiában ez a hiba kényszerítette az észet az egyesíthetetlennek az egyesítésére, azaz egy ellentmondásos fogalom elgondolására. A dinamikai antinómiában ez a hiba ijesztgette az észet egy nem létező, látszólagos ellentmondás kísértetével.

De mindkét esetben az ellentmondás tilalma volt az antinómiák megoldásának legfőbb elve és mértéke. Ez vezeti rá az észet a helyes útra, megmutatva, hogy a matematikai antinómiában az ellentmondás nem engedhető meg; és ez kényszeríti az észet a dinamikai antinómiában a hibaforrás felkutatására.

Így hát az antinómiák kanti elemzése a metafizika tökéletes restaurációjával végződött. A transzcendentális dialektika, amelyet Kant arra szánt, hogy bebizonyítsa vele az ész ellentmondásainak objektív erejét és érvényét, a legszorosabb értelemben vett ellentmondási törvény apoteózisához vezette a filozófust.

Heine annak idején találó gúnnyal beszélt a kanti kritika eredményeiről. A tudás és a hit, az empirizmus és a transzcendentalizmus jellegzetes kanti dualizmusát úgy jellemezte, hogy a filozófus, eleget téve öreg szolgája, Lampe kérésének, visszatérít az embereknek mindent, amit kritikájában ő maga vett el tőlük.

A Heine-féle jellemzés teljes joggal alkalmazható a *kanti dialektikára* is. Kant, miután az antinómiák expozíciójában feltárta az ész ellentmondásos természetét, a megoldásban minden erővel igyekszik elejét venni annak, hogy az általa felfedezett dialektikát úgy tekintsék, mint a lét és a megismerés *objektív* ellentmondásainak kifejeződését.

Nyilvánvaló hiba volna azonban úgy vélekedni, hogy Kant csupán *elvont-elméleti* nézetei miatt tagadja oly makacsul az ellentmondás objektív létezésének lehetőségét. Nem szabad túlságosan „logizálni” Kant ismeretelméletét. Nem szabad azt hinni, hogy ez az ismeretelmé-

let csupán bizonyos *elméleti* fogalmakat fejez ki, függetlenül azoktól a – gyakorlati – kérdésektől és érdekektől, amelyek Kantot a maga formailag rendkívül elvont vizsgálódásaira készítették, és eleve eldöntötték az utóbbiak végeredményét. Feltétlenül rá kell világítani azokra a gyakorlati feladatokra, amelyek Kant logikai elméleteit és nézeteit meghatározták.

A kanti antinómia-tan végső alapja messze van a „tisztá” logikától. A matematikai antinómia elemzésekor láttuk, hogy Kant – ismeretelméleti metszetben – a magánvaló dolgok világának és a jelenségvilágnak a megkülönböztetésével küszöbölt ki az ellentmondást; a dinamikai antinómia elemzése pedig lehetővé teszi, hogy továbblépjünk, és megmagyarázzuk a kanti ismeretelméleti dualizmus *gyakorlati* funkcióját, gyakorlati rendeltetését, gyakorlati értelmét.

Amint kitűnik, Kant nemcsak azért nem ismerhette el az ellentmondás objektív valóságát, mert metafizikus előítéletei megakadályozták ebben. Inkább az ellenkezője igaz: a metafizikus nézeteknek azért van súlyuk Kant gondolkodásában, mert a legjobban tükrözik a kanti filozófia gyakorlati tendenciáit, gyakorlati beállítottságát. Ez a beállítottság éppen arra irányult, hogy kiküszöbölje azt az ellentmondást, amely a reneszánsz kezdete óta zavarta az elméket: a tudás és a hit, a tudomány és a vallás, a tudományos filozófia és a filozófia mint a teológia szolgálója közötti ellentmondást.

A dinamikai antinómia kanti megoldása teljesen feltárja Kant filozófiájának alapvető gyakorlati érdekét. Ebben a megoldásban nemcsak a logika forma hívja fel magára a figyelmet; nemcsak az, hogy az antinómia tételeit és ellentételeit Kant – bizonyos szempontból – egyformán igazaknak ismeri el. Nagy fontossága van annak is, hogy a tételek és az ellentételek – magának Kantnak a szemében is – a *hit* és a *tudomány* ellentétes érdekeit képviselik, s hogy ezt az ellentmondást Kant mindenáron összhangba akarja hozni, azaz ki akarja küszöbölni: „az erkölcshez nem kell egyéb, mint hogy a szabadság ne mondjon ellent önmagának, tehát legalább elgondolható legyen... tehát ne akadályozza ugyanannak a cselekedetnek a természeti mechanizmusát (ha ezt a cselekedetet más szempontból tekintjük)” ; ha ez a feltétel teljesül,

akkor „mindkettő, az erkölcsiség tana és a természeté, megtartja a maga helyét.”¹⁶²

Ugyanezeket az elképzeléseket alkalmazza Kant isten létének és a lélek egyszerű természetének a kérdésére is. E kérdések „kritikai” vizsgálata a filozófus szerint megszünteti az ellentmondást a tudomány és a hit között. „Nekem tehát – írja – le kellett rontanom (aufheben) a tudást, hogy helyet szerezzek a *hit* számára.”¹⁶³

A tudomány és a hit közötti vitát Kant ily módon a hit javára oldja meg. A független erkölcsi törvényen alapuló hit a kanti filozófia végső támasza. Az elméleti ész fölött ott magasodik a gyakorlati ész, a tudomány fölött a hit, a tudás fölött a vallás. A hit – állítja Kant – nemcsak független a tudástól, hanem magasabb rendű tudás is, mivel azt, ami az *elméleti* megismerés számára csak probléma, nyílt kérdés, a hit – a *gyakorlati* ész meggyőződése szerint – szilárd és megingathatatlan tudássá változtatja át.

Ennek megfelelően, a jelenségek és a magánvaló dolgok dualizmusát Kant nem tartja végső és önmagának elégséges igazságnak. Ez a dualizmus alárendelt jelentőségű, és csupán egy mélyebb dualizmus megalapozását szolgálja: a tudomány és a vallás, a tudás és a hit dualizmusáét. Kant maga sem rejtette véka alá, hogy filozófiájának vezérelve nem a magánvaló dolgok és a jelenségek dualizmusa volt, hanem isten és a természet vallásos-metafizikai dualizmusa. A filozófus maga ismeri el, hogy rendszerének ismeretelméleti dualizmusa teljességgel teleologikus, a szabadság és a hit isten létezésében való megalapozására irányul. „... ha a jelenségek magánvalók – írja –, akkor a szabadság menthetetlen... szükségképpen megdöntene minden szabadságot, ha makacsul ragaszkodnánk a jelenségek realitásához”¹⁶⁴. Ebben az esetben ugyanis a természet „teljes és önmagában elégséges meghatározó oka volna minden jelenségnek, és a lejátszódó esemény feltételét mindenkor csak azoknak a jelenségeknek a sora foglalná magába, melyek

¹⁶² Uo. 19–20. old.

¹⁶³ Uo. 20. old.

¹⁶⁴ Uo. 350. old.

okozatukkal együtt szükségszerűen alá vannak vetve a természeti törvénynek”¹⁶⁵. Ha viszont „a jelenségeket csak annak vesszük, amik valójában, tehát nem magánvalóknak, hanem csak képzeteknek, melyek empirikus törvények szerint függnék össze, akkor maguknak is kell még okaiknak lenni, melyek nem jelenségek. Az ilyen intelligibilis okot azonban okságát tekintve nem jelenségek határozzák meg, habár okozatai megjelennek, és így más jelenségek által meghatározhatók.”¹⁶⁶

Ez a „transzcendentizmus”, ez a vallásos-metafizikai dualizmus volt az oka annak, hogy a szükségszerűség és a szabadság kérdésének Kant-féle megoldása végeredményben antidiialektikus. A filozófus különválasztja a szükségszerűség világát a szabadság világtól; a szabadságot a magánvaló dolgok intelligibilis világába helyezi, a szükségszerűséget pedig a természeti kauzalitás birodalmába, és emiatt képtelennek bizonyul arra, hogy megalkossa a szükségszerűség és a szabadság immanens dialektikáját az ember empirikus természetének kereteiben. Spinoza tanaival összehasonlítva, a kanti szabadságtan nyilvánvaló hátralépés. Spinoza igazi dialektikus egységben ábrázolta a szükségszerűséget és a szabadságot – olyan egységben, amely az empirikus világban valósul meg az empirikus ember immanens erői révén. Kant ellenben úgy képzei, hogy a szabadság nem az empirikus világban valósul meg, amely teljes egészében a pusztá szükségszerűségnek van alávetve, hanem az intelligibilis lények transzcendens világában. Más szóval, Kant filozófiájában nincs semmilyen dialektikus egység, semmilyen reális dialektika.

A kanti filozófia gyakorlati alapjainak tisztázása megvilágítja számunkra Kant dialektikájának egyéb sajátosságait is. Így például már Hegel szóvátette a kanti dialektikának azt a sajátosságát, hogy az antinómiák a kozmológiai tételek és ellentételek négy párjára korlátozódnak. A dialektikus logika szempontjából Hegel kritikája teljesen helyes, nem magyarázza meg azonban a kanti dialektika szűk terjedelmének okait. Miért talált Kant az elméleti észben csupán négy kozmológiai

¹⁶⁵ Uo.

¹⁶⁶ Uo.

antinómiát? Miért voltak megközelíthetetlenek számára az ész dialektikus antitetikájának más területei?

Ezekre a kérdésekre lehetetlen válaszolnunk, ha a kanti filozófiát pusztán *elméletileg* bíráljuk; az effajta kritika még akkor is hatástalan lesz, ha – a hegeli bírálathoz hasonlóan – nem formális, hanem tartalmi dialektikus szempontokból indul ki. Helyes választ csak a kanti filozófia *gyakorlati* forrásainak és tendenciáinak elemzése adhat.

Ez az elemzés teljes fényt vet a kanti dialektika korlátozottságának okaira. Mivel Kant alapvető és központi filozófiai problémája a tudomány és a vallás, a természet és isten megbékítése vagy összeegyeztetése volt, a filozófus figyelme csak olyan problémákra irányult, amelyekben különös erővel jelentkezett a tudomány és a hit ellentéte. Ilyenek voltak azok a kérdések, amelyekre Kant kozmológiai antinómiái válaszolnak. Nagyon fontos mozzanat, hogy a kozmológiai antinómiákban elgondolható ellentmondásokat Kant nem annyira a *tudomány*, mint inkább a *hit* szemszögéből ábrázolta. Spinoza világnézetében például a szükségszerűség és a szabadság dialektikája az emeri viselkedés empirikus területén bontakozik ki. és megvalósulásához nincs szüksége semmilyen transzcendens kiegészítésre. A hagyományos metafizikus-teológiai állásponttól ellenben a szabadság nem egyeztethető össze a szükségszerűséggel az empirikus világban, és lehetőségének elgondolásához nemcsak az empirikus világot kell elgondolni, hanem a transzcendens, túlvilági lények birodalmát is. Szükségessé válik az emberi viselkedésnek kettős metszetben – az empirikus szükségszerűség és a metaempirikus, érzékfeletti szabadság metszetében – történő vizsgálata, ami az ellentmondás látszatát kelti, és rákényszeríti a gondolkodást, hogy a metafizikus dualizmus keretében az ellentmondás kibékítésére törekedjék.

Így hát teljességgel Kant *gyakorlati* érdekeinek irányában kell látunk az okát annak, hogy a kanti dialektika terjedelme összeszűkül, az észnek a dialektikus ellentmondásokat felölelő területe jelentéktelenné zsugorodik. És természetesen az idealizmusnak tett naiv engedmény volna azt állítani, hogy Kant az antinómiákat egyes-egyedül az ész ellentmondásaihoz mint olyanokhoz fűződő elvont elméleti érdek ered-

ményeképpen fedezte fel. Kantot másféle – gyakorlati – érdekek vezették el az antinómia-tanhoz: ezek elsősorban azoknak az ellentmondásoknak a tudatosítását és megoldását követelték tőle, amelyeket a hagyományos vallásos-metafizikus világnézet álláspontjáról a szabadság és a célszerűség fogalma rejt magában. Kant dialektika-elmélete, amely csak a kozmológiai fogalmaknak tulajdonított antinomikus jelleget, szűkösségével csodálkozásra és jogos tiltakozásra késztetve Hegelt, magyarázataink fényében nem egyéb, mint annak kifejeződése, hogy Kant a szabadság gyakorlati problémáját állítja középpontba.

Ennek alapján tökéletesen érthető, hogy miért nem vette észre Kant azt az antinomikus jelleget, amely általában a gondolkodás minden tételében és állításában jelen van. Semmi érdeke nem fűződött ennek felkutatásához. Más feladat foglalkoztatta elméjét: az ellentmondást akarta kiküszöbölni onnan, ahol ez veszélybe sodorta a tudomány és a hit egyetértését.

Kant gondolkodásának azonban, amelyet az említett gyakorlati ösztönzők mozgattak, kialakulása során bizonyos logikai elvektől és nézetektől kellett támaszt kapnia. Fel kellett vennie az elvont és elvi logikai szemlélet formáját. A kanti elgondolások legkényelmesebb logikai formája a metafizikus logika volt, amelyet Wolff iskolájának hagyományaként sajátított el a filozófus. Ennek a logikának a mércéjét alkalmazta egész „dialektikus” elméletére.

HATODIK FEJEZET

ETIKA

1. § KANT ETIKÁJÁNAK FORMALIZMUSA

Kant filozófiájában különleges hely illeti meg az etikát. A filozófus érett (úgynevezett kritikai) korszakában írt három fő mű közül a második – *A gyakorlati ész kritikája* (1788) – az erkölcs kutatásával és megalapozásával foglalkozik. Ez a *Kritika* azonban nem az egyetlen értekezés, amelyet Kant az etika kérdéseinek szentel. Előkészítő műként megelőzi egy kitűnően megírt munka, *Az erkölcs metafizikájának megalapozása* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – 1785) címmel, 1797-ben pedig napvilágot lát *Az erkölcs metafizikája* (Metaphysik der Sitten).

A felsorolt munkák lényegileg az etikai nézeteknek ugyanazt a rendszerét fejtik ki. De a kifejtés mindegyikükben más célokat követ, és a jellege is más. *Az erkölcs metafizikájának megalapozása* az erkölcs kanti értelmezésű legfőbb elvét vagy törvényét alapozza meg. *A gyakorlati ész kritikája* ugyanazt a kérdést dolgozza fel szélesebben, az elméleti (vagy „tisztá”) ész kritikájával összehasonlítva.

E mű felépítése olyan vonásokat mutat, amelyek párhuzamosak *A tiszta ész kritikájának* felépítésével, nem szólva arról, hogy mindkét *Kritika*nak közös az ismeretelméleti alapja. Végül, az etikának e két értekezésben kibontakoztatott *megalapozására* támaszkodva, Kant – *Az erkölcs metafizikájában* – már etikai nézeteinek rendszerét adja elő.

Kant etikáját az erkölcs függetlenségéről vagy „autonómiájáról” szóló tan jellemzi. A filozófus elődei, valamint az ő korában működő

németországi idealista filozófusok úgy vélekedtek, hogy az etika a vallásban gyökerezik: az erkölcsi törvényt isten maga adta vagy közölte az emberekkel. Ezt állítva, a moralisták – keresztények és nem keresztények egyaránt – a vallás tanítására és a szent könyvekre hivatkoztak. A *Biblia* például előadja az isteni törvényhozás mítoszáét, amely szerint az erkölcsi parancsolatokat isten adományozta Mózes prófétaé közvetítésével.

E nézettől eltérően, Kant azt hirdeti, hogy az erkölcs *független* a vallástól, az erkölcsi törvény pedig nem vezethető vissza a vallási parancsolatokra. Ami nem magából az erkölcsből és ennek szabadságából jön létre, az Kant szerint nem pótolhatja az erkölcs hiányát. Az erkölcsnek „az önmegalapozáshoz semmiképpen nincs szüksége a vallásra ... a tiszta gyakorlati ész erejénél fogva teljesen elégséges önmagának”¹. Az erkölcsi törvények kötelező ereje a szabályok általános törvényjellegének pusztá formájából fakad. Ezért az erkölcsnek nincs szüksége „semmiféle célra sem ahhoz, hogy kötelességét megismerje, sem hogy annak teljesítésére sarkalljon”².

De ha az erkölcsnek nincs is szüksége saját igazolásához egy isteni törvényhozás által előírt célra, ha teljesen elegendő is hozzá az a törvény, amelyet a szabadság alkalmazásának feltétele foglal magában, az erkölcs mégis létrehoz önmagából bizonyos célt. E cél a legfőbb jó eszméje a világban, ennek a jónak a lehetősége pedig szükségképpen együtt jár egy legfőbb, mindenható erkölcsi lény elismerésével. Ez az eszme az erkölcsből keletkezik, belőle indul ki, tehát nem alapja az erkölcsnek.

Kant megfordította ily módon az erkölcsnek és a vallásnak azt a viszonyát, amelyet az ő korában nemcsak a teológusok hirdettek, hanem sok filozófus is. Az erkölcsöt *autonómnak*, a vallástól *függetlennek* tekintette. Mi több, magát az istenhitet is az erkölcsből tette függővé. Nem azért erkölcsös az ember, mert isten erkölcsöt írt elő számára.

¹ I. Kant: A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. Id. kiad. 134. old.

² Uo. 134–135. old.

Ellenkezőleg: azért hisz az ember istenben, mert ezt a hitet az erkölcs követeli. A „gyakorlati” észnek primátusa van az „elméleti” ész fölött.

Mivel Kant tagadta az erkölcs vallási igazolásának szükségességét, etikája a XVIII. századbeli szabadgondolkodás egyik fejlődési szakaszát alkotja. A kanti etika autonómia-elve folytatja a vallás felvilágosult kritikáját, amelyet Hume kezdeményezett. Néhány évtizeddel *A gyakorlati ész kritikájának* megjelenése előtt Hume lépett fel azzal az állítással, hogy az etikának nincs szüksége vallási szentesítésre.

Kant azonban nem tudta következetesen keresztülvinni azt az álláspontját, hogy az erkölcs autonóm a valláshoz képest. Az erkölcs és a vallás viszonyára vonatkozó nézeteiben két tendencia mutatkozik meg: Kant hol az erkölcs teljes autonómiáját, alapjainak a hittől és a vallási tanításoktól való függetlenségét hangsúlyozza, hol pedig az istenhit szükségességét – igaz, nem magának az erkölcsnek, az erkölcsi törvényeknek és parancsoknak a megalapozása szempontjából, hanem annak a hitnek a megszilárdítása és megalapozása céljából, hogy létezik a világban erkölcsi rend.

Nem meglepő tehát, hogy a kortárs filozófusok és protestáns teológusok különbözőképpen viszonyultak Kant etikájához, attól függően, hogy e két tendencia közül melyiket helyezték előtérbe.

A felvilágosodás hagyományait folytató filozófusok nagyra becsülték Kantnak azt a büszke kísérletét, hogy kiszabadítsa az erkölcsi törvényhozást a vallási törvényhozástól való függőségből. A legradikálisabbak egyszersmind elmarasztalták Kantot abban, hogy nem viszi keresztül elég következetesen ezt a tendenciát. Azok a filozófusok ellenben, akik továbbra is az isteni parancsolatokból vezették le az erkölcsi törvények tartalmát, elítélték a kanti etikát vallástalanságáért, és megriadtak a vallással szembeni „autonómiájától”.

Egyszóval, Kant nem vitte végig az autonóm etikával kapcsolatos elgondolását. Korlátozta ugyan a vallás tekintélyét, de korántsem adta fel a vallásos hitet. Kant istene már nem az erkölcs törvényhozója, nem az erkölcsi törvény forrása, nem e törvény közvetlen kinyilatkoztatója. De az erkölcsi világrendet ő teremti. E rend nélkül az erkölcsi cselekvésmód összeegyeztethetetlen volna a boldogsággal. Kant sze-

rint önmagában még a halhatatlanság sem szavatolja teljesen az erkölcsi világrend valóságát. A halhatatlanság csak lehetőséget ad az erkölcsi érdem és a neki megfelelő boldogság összehangolására, de nem tartalmazza ennek a harmóniának a szükségszerűségét. Elméletileg olyan világ is elgondolható, amelyben az emberi lelkek halhatatlanok, mégsem érik el még a túlvilágon sem, hogy a hajlam megegyezzek az erkölcsi törvénnyel, a magasrendű etikai cselekvésmód a boldogsággal. Az erkölcsi világrend igazi és teljes garanciája Kant szerint csak isten lehet, aki úgy rendezte be a világot, hogy a cselekedetek végső fokon összhangban legyenek az erkölcsi törvénnyel, és szükségszerűen elnyerjék jutalmukat a túlvilágon. Isten létezése, amelyet az *elméleti* ész semmiféle érveléssel nem képes bizonyítani, a gyakorlati ész szükségszerű posztulátuma.

Kant tanítását az emberről sötétre színezi a pesszimizmus, a protestáns ideológia szelleme, amely nyomot hagyott a filozófus nézetein. Ennek az ideológiának a legfőbb tételei közé tartozik az az állítás, hogy az ember természeténél fogva, eredendően rossz. *A vallás a pusztaság határain belül* című művének első részében Kant éppen az emberi természet „rosszra való hajlandóságát” tárgyalja. „Hogy baj van a világgal – írja –, oly régi panasz, amely egyidős a történelemmel, sőt a még ősiabb költészettel, s annak is a legrégibb változatával: a papi vallással.”³ Igaz, hogy az emberek a jóból eredeztetik nemük történetét – „az aranykorból, a paradicsomi életből vagy az égi lényekkel közösségekben folytatott még boldogabb életből” –, ez a boldogság azonban hamar elillan, és a romlás – mind az erkölcsi, mint a fizikai – „egyre gyorsabb”⁴.

Van ezzel ellentétes vélemény is: eszerint a világ szakadatlanul (bár alig észrevehetően) a rosszabbtól a jobb felé halad. Ezt a véleményt azonban – állítja Kant – nem támogatja a tapasztalat: a történelem minden időkben a leghatározottabban az ellenkezőjéről tanúskodik.

³ Uo. 144. old.

⁴ Uo.

Az optimista nézet inkább csak a moralisták előfeltevése, Senecától Rousseau-ig.

Ha Kant ember-felfogásának pesszimizmusát vizsgáljuk, meg kell különböztetnünk ennek reális – társadalmi – alapját attól a sajátos tartalomtól, amelyet Kant filozófiai tudata vetít rá.

A pesszimista kanti ember-felfogás társadalmi alapja a német polgárság elmaradottsága és gyengesége. Ez az elmaradottság a feudális Németország gazdasági és társadalmi rendjének elmaradottságából következett, és azt fejezte ki. Németországban – mint említettük már – hiányzott az a társadalmi osztály, amely alkalmas lett volna a feudalizmus és az abszolutizmus elnyomása alatt élő német nép képviselőjére, tömörítésére, a még mindig szilárd feudális intézmények és viszonyok elleni harc vezetésére.

A gyakorlat a német filozófusok tudatában az eszmei gyakorlat alakját ölti. Nem a társadalmi embernek, a valóságos társadalom tagjának tárgyi-anyagi tevékenységeként jelenik meg, hanem elsősorban és legfőképpen az erkölcsi tudat, a „gyakorlati” ész tevékenységeként. A reális gyakorlati cselekvés a „jóakarát” fogalmává alakul át.

Ezzel összefüggésben a Németországban létrejövő polgári liberalizmus mind az életben, mind az elméletben sajátos vonásokat kap. Ennek a liberalizmusnak a tartalmát azok az eszmék szolgáltatták, amelyek Franciaországban előkészítették a polgári forradalmat, majd hatással voltak a forradalom menetére. Igen elterjedtek Németországban Rousseau eszméi, új felfogást hirdetve a személyiség méltóságáról és autonómiájáról, az emberről, aki fel akar szabadulni a rendőri abszolutizmus szorongató és megalázó bürokratizmusa alól. Rousseau ember-felfogása példaképpé lett, hozzá igazodtak a haladó német teoretikusok.

Kant már a 60-as évek közepén nagyon erős Rousseau-hatás alá került. Mielőtt Rousseau-val megismerkedett volna, bizonyos – egyébként csak intellektuális – arisztokratizmus jellemezte. „Én magam hajlamaim szerint kutató vagyok – írta. – Hatalmas vágy él bennem a megismerésre, csillapíthatatlan, nyugtalan törekvés az előrehaladásra; minden siker kielégüléssel tölt el. Volt idő, amikor azt hittem, hogy

mindez az emberiség dicsőségére szolgálhat, és megvetettem a tudatlan, műveletlen tömeget. Rousseau helyreigazított. Kialszik bennem az elvakító fölény; megtanulom tisztelni az embereket, és jóval kevésbé hasznosnak érezném magam, mint egy egyszerű munkás, ha nem gondolnám, hogy az adott megítélés értékkel ruházhatja fel az összes többi, helyreállítva az emberiség jogait.”⁵ „Ha van tudomány, amely igazán hasznos az embernek – mondja Kant –, akkor az az, amit én tanítok – hogy ugyanis illő módon foglaljuk el az ember számára kijelölt helyet a világban –, s amiből megtanulható, milyennek kell lennünk ahhoz, hogy emberek legyünk.”⁶

Követve az utat, amelyet Rousseau, majd a francia forradalom változt fel számára, Kant e forradalom német teoretikusaként lép fel – így jellemzi Marx a kanti filozófiát, pontosan meghatározva a német gondolkodó történelmi szerepének sajátosságát.

A társadalmi-politikai fejlődésnek a német filozófiában tükröződő elmaradottsága valóban rendkívül sajátos filozófiai formát hozott létre, amely magába szívta a német liberalizmus tartalmát. A liberalizmus Franciaországban valódi osztályérdekekből keletkezett, de a német filozófusok tudatában misztifikálódott.

A történelmi ember reális akaratanak anyagi feltételezettségű meghatározásai az ész minden tapasztalattól független, apriorisztikus meghatározásaivá és posztulátumaivá alakultak át a német filozófusoknak, elsősorban Kantnak a tudatában. Ez az átalakulás természetesen csak a gondolkodásban ment végbe, a valóságot érintetlenül hagyta; ami pedig a kanti filozófiát illeti, itt az *erkölcsi törvény* fogalmában mutatkozott meg teljes erejével. Hol kell keresnünk az erkölcsi kötelesség alapját? Kant szerint „nem az ember természetében vagy a világnak azokban a körülményeiben, amelyek az embert körülveszik, hanem a priori a tiszta ész fogalmaiban, sehol másutt”⁷. Az erkölcsfilozófia

⁵ I. Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Kant's Gesammelte Schriften. II. köt. Id. kiad. 235. old.

⁶ Uo. 236. old.

⁷ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id. kiad. 389. old.

– állítja Kant – teljes egészében a maga tiszta alapján nyugszik. Semmit sem merít az embertanból (az antropológiából), hanem a priori törvényeket ad az embernek mint eszes lénynek. Az erkölcsi törvény a maga eredetiségében – ez pedig Kant szerint éppen *gyakorlati téren* a legfontosabb – csak a „tiszta filozófiában” lelhető fel. Az a filozófia, amely a „tiszta” (a priori) elveket empirikus elvekkel keveri, nem szolgál rá a filozófia névre, különösen nem az erkölcsfilozófiára – véli Kant. Ez magyarázza, hogy az etika alapja „az erkölcs metafizikája”. Ennek a lehetséges tiszta akarat eszméjét és elveit kell kutatnia, nem pedig az emberi akaratnak jobbára a pszichológiából merített cselekedeteit és elveit.

Az erkölcs legfőbb elvét kutatva, Kant a „jóakarat” fogalmát állítja középpontba. Abban, hogy e fogalomnak oly kimagasló jelentőséget tulajdonított, a német polgári osztály elmaradottsága és gyengesége fejeződött ki. „... a tehetetlen német polgárok csak a »jóakarati« vitték” – írta Marx és Engels⁸. Valóban: a jóakarat Kant szerint nem azzal mérhető, hogy reálsan mit produkál vagy teljesít; nem azért jó, „mert előnyös valamilyen kitűzött cél eléréséhez, hanem csupán az akarásért, vagyis önmagáért”. Ha ez az akarat egyáltalán nem volna képes véghezvinni szándékát, ha semmi hasznát nem lehetne venni, és egyszerűen csak jóakarat volna, semmi több, akkor is „drágakőként ragyogna önmagában, mint olyasvalami, ami magában hordja teljes értékét”⁹.

Az így felfogott „jóakarat” tökéletesen kettéválasztja a célt és ennek gyakorlati megvalósítását: *öncéllá* válik, abszolút *formális* fogalommá. Kant egyenesen azt állítja, hogy a gyakorlati ész a maga igazi rendeltetése szerint nem egy olyan akaratnak az oka, amely valamiféle egyéb cél eszközéül szolgál. A feltétlenül jó akarat, amely minden objektum vonatkozásában meghatározatlan, „nem fog mást tartalmazni, mint *az akarás formáját* általában”¹⁰.

⁸ MEM 3. köt. Id. kiad. 179. old.

⁹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id. kiad. 394. old.

¹⁰ Uo. 444. old.

A gyakorlati ész kritikájában és Az erkölcs metafizikájának meg-
alapozásában az erkölcsi törvény tisztán formális meghatározásáról
van szó. Milyennek kell lennie Kant szerint ennek a meghatározásnak?

A parancs formáját Kant *imperatívusznak* nevezi. Az imperatívusz
olyan akarathoz szól, amely sajátosságánál fogva nem szükségképpen
általa határozódik meg. Az imperatívuszok arról beszélnek, hogy így
és így cselekedni jó, ezt azonban „egy olyan akaratról mondják, amely
nem mindig azért tesz valamit, mert elképzeltetik vele, hogy így csele-
kedni jó”¹¹. Az imperatívuszok mindig feltételezik az eszes lény akara-
tának tökéletlenségét. Az isteni akarat számára nincs semmiféle impe-
ratívusz: isten akarása önmagában szükségszerűen egybeesik a törvény-
nyel.

Az imperatívuszok – tanítja Kant – *hipotetikusak* és *kategorikusak*.
Ha az imperatívusz által előírt cselekedet csupán valami másnak az
eszközeként jó, akkor hipotetikus imperatívusszal van dolgunk. De ha
a cselekedet önmagáért jó, vagy azért jó, mert szükségszerű az akarat
számára, maga az akarat pedig megegyezik az ésszel, akkor az impera-
tívusz kategorikus lesz. A hipotetikus imperatívusz csak annyit mond,
hogy a cselekedet valamilyen – lehetséges vagy valóságos – cél szem-
pontjából jó. A kategorikus imperatívusz ellenben objektív szükség-
szerűséget tulajdonít a cselekedetnek, tekintet nélkül bármely célra.

Imperatívuszok nemcsak az etikában lehetnek, hanem a tudomány-
ban is. Minden tudománynak van gyakorlati része: ez megmutatja,
hogy valamely cél lehetséges, és megadja az imperatívuszokat, amelyek
megtanítanak e cél elérésének módjára. A tudományokban azonban fel-
sem vetődik a kérdés, hogy maga a cél jó-e; egyedül az a kérdés, hogy
mit kell tenni az adott cél elérésére. Az ilyen imperatívuszok nem az
etika, hanem a *jártasság* területére tartoznak. Kant a geometriai posz-
tulátumok példájával magyarázza meg a különbséget az erkölcs kate-
gorikus imperatívuszai és a tudomány gyakorlati szabályai között.
A tiszta geometriának vannak posztulátumai vagy gyakorlati ítéletei,
amelyek nem foglalnak magukba semmit azon az előfeltevésen kívül,

¹¹ Uo. 413. old.

hogy valamit el lehet végezni, mihelyt fellép elvégzésének követelménye. A geometriában ezek az egyedüli ítéletek, amelyek a létezésre vonatkoznak. Az akarat problematikus feltételeitől függő gyakorlati szabályok ezek.

Az erkölcs kategorikus imperatívusza esetében viszont az akarat nem problematikus feltételek függőségében cselekszik, hanem feltétlenül, közvetlenül és objektív módon – a *törvény* révén. A tiszta gyakorlati ész közvetlenül *törvényhozó* ész. Az akarat úgy jelentkezik benne, mint minden empirikus feltételtől független „*tiszta akarat*”, amelyet „*csakis a törvény formája*” mozgat. Az akaratot itt a priori határozza meg a szabály formája. És Kant kifejti, hogy „*a feltétlen*, s ezért objektív, tehát általános érvényű *szükségyszerűség* fogalma csak a *törvénnyel* kapcsolatos”¹².

Az erkölcsi törvény vagy kategorikus imperatívusz ilyen felfogása határozza meg a kanti etika alapvető sajátosságait. Ezek a következők: 1. Kant etikája rendkívül *formális* jellegű; 2. nem azoknak a feltételeknek és *eszközöknek* a tanaként épül fel, amelyek az embert a *boldogsághoz* vezetik; 3. az erkölcsi *kötelesség* szembekerül a *hajlamokkal*, elsősorban az *érzékiekkel*.

Az erkölcsi törvény Kant felfogásában teljességgel formális. Semmit sem szól, és nem is szólhat arról, hogy milyen tartalmi elvekhez kell a magatartásnak igazodnia. Kant azon a véleményen van, hogy ha az erkölcsi törvényt úgy akarjuk használni, mintha az erkölcsi cselekvésnek valamilyen tartalmi meghatározást írna elő, akkor ellentétbe kerülünk az erkölcsi törvény legmélyebb lényegével: feltétlen egyetemességével, teljes függetlenségével minden empirikus körülménytől és feltételtől, a törvény autonómiájával, azaz függetlenségével mindenfajta érdektől.

Kantnak meggyőződése, hogy sohasem szabad az erkölcsi törvénynek olyan gyakorlati előírást tulajdonítani, amely materiális (értsd: tartalmi), tehát empirikus feltételt foglal magába. A gyakorlati szabályok minden „anyaga” mindig szubjektív feltételeken alapul. De a szub-

¹² Uo. 416. old.

jektív feltételek csupán feltételes érvénnyel ruházhatják fel ezt az anyagot, sohasem olyannal, amely általános az összes eszes lények számára. Ezért az erkölcsi törvényben kifejeződő szükségszerűségnek nem szabad természetinek lennie: nem állhat másból, mint „a törvény lehetőségének formai feltételeiből általában”¹³.

Az akarat erkölcsi törvénye ily módon az empirikustól egészen eltérő szférába helyezi ezt az akaratot. Az összes erkölcsi törvényeknek és a nekik megfelelő kötelezettségeknek egyetlen elve „az akarat *autonómiája*”¹⁴, függetlensége a törvény mindennemű „anyagától”, azaz a kívánt tárgytól, valamint az a körülmény, hogy a szabad választást egyedül az általános törvényhozói forma határozza meg. Ellenkező esetben előáll az, amit Kant „az önkényes választás heteronómiájának” nevez.

A formalizmus a kanti etika idealista lényegének álarca, a filozófus tiltakozásának jele az erkölcs empirikus megalapozása ellen. Ami empirikus, az Kant szerint nemcsak alkalmatlan arra, hogy bármit is hozzátegyen az erkölcs formális elvéhez, hanem „a legnagyobb mértékben káros az erkölcsök tisztaságára”¹⁵.

Az *autonómia* elvén Kant azt érti, hogy az erkölcsi akarat tárgya maga az egyetemes törvényeket megállapító akarat. A gyakorlati elv és az imperatívusz, amelynek az akarat engedelmeskedik, feltétlen – egyik sem alapulhat semmiféle érdeken.

Kant úgy véli, hogy az etika megalapozására irányuló kísérletek az ő fellépése előtt azért vallottak kudarcot, mert mellőzték az erkölcsi akarat „autonómiájának” fogalmát. Elődei – amint mondja – látták az erkölcsi köteletség kapcsolatát a törvénnyel, de nem gyanították, hogy az ember csupán saját törvényhozásának van alávetve, amely azonban mégis általános. Az embernek saját akaratával összhangban kell cselekednie. De az akarat általános törvényeket állapít meg. Mivel az emberről azt képzelték, hogy csak a törvénynek van alávetve, a tör-

¹³ Kant: A gyakorlati ész kritikája Id. kiad. 36. old.

¹⁴ Uo. 35. old.

¹⁵ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant's Gesammelte Schriften, IV. köt. Id. kiad. 426. old.

vénynek magába kellett foglalnia valamiféle érdeket mint csalétket vagy kényszert. Az így felfogott törvény nem magából az emberből keletkezett, valami más készítette akaratát a törvény szerinti cselekvésre. Ámde így módon nem a *kötelesség* fogalmához jutottak, hanem csupán ahhoz, hogy a cselekvés szükségszerűségét valamilyen – saját vagy idegen – érdek indokolja. Az effajta imperativusznak „mindig feltételezettnek kellett lennie, és nem volt alkalmas arra, hogy erkölcsi parancs legyen”¹⁶.

2. § AZ EUDAIMONISTA ETIKA BÍRÁLATA

A kanti etika második fontos sajátossága, hogy nem tartja lehetségesnek az etika megalapozását a boldogság elvével. A boldogság elvére támaszkodó erkölcsant *eudaimonisztikusnak* nevezik (az ógörög *ευδαιμονία* – „boldogság” szóból). A kanti etika elvileg antieudaimonisztikus.

Kant elismeri ugyan, hogy minden ésszel rendelkező véges lény szükségképpen boldog akar lenni; a boldogság szükséglete azonban csupán a megkívánóképeség „anyagára” vonatkozik, ez az „anyag” pedig az elégedettség vagy elégedetlenség *szubjektív* érzésével függ össze, amelyen maga a kívánság alapul. Mivel ezt az „anyagi” alapot a szubjektum csak empirikusan ismeri meg, a boldogság elérésének feladata Kant szerint nem tekinthető *törvénynek*. A törvény objektív. Minden esetben és minden eszes lény számára az akaratnak ugyanazt a meghatározó alapját kell magába foglalnia. A boldogság fogalma azonban semmit sem határoz meg specifikusan. Hogy ki miben látja boldogságát, az az elégedettség és az elégedetlenség érzésétől függ, és a szükségleteknek attól a különbségétől, amely ennek az érzésnek a változásait követi akár ugyanabban a szubjektumban is. A boldogságra való törekvés gyakorlati elve tehát, bár szubjektív értelemben szükségszerű, objektív értelemben mégis teljességgel véletlen; a különböző

¹⁶ Uo. 433. old.

szubjektumokban igen különböző lehet, és annak is kell lennie, következképpen sohasem töltheti be a törvény szerepét.

Még ha a véges eszes lények teljesen egyformán gondolkodnának is, saját boldogságuk elvét akkor sem tüntethetnék fel gyakorlati erkölcsi törvénynek, hiszen egyetértésük csak véletlen volna. A meghatározó alap csupán szubjektív érvénnyel bírna, empirikus lenne, és hiányozna belőle az a szükségszerűség, amely minden törvénynek sajátja – nevezetesen, az a priori megalapozottságú objektív szükségszerűség. Ezért Kant egyenesen meglepőnek tartja, hogy értelmes embereknek egyáltalán eszükbe juthatott *gyakorlati törvénynek* feltüntetni a boldogságvágyat, pusztán azért, mert általános jellegű¹⁷.

A boldogság elvéből levezetett valamennyi elv *empirikus*. De az empirikus elvek Kant szerint nem alkalmasak az erkölcsi törvények megalapozására. Ha ezeknek a törvényeknek az alapját az emberi természet sajátos felépítésében keressük, vagy azokban a véletlen körülményekben, amelyekbe ez a természet beágyazódik, akkor először is megszűnik az az általánosság, amelynek erejénél fogva a törvényeknek minden eszes lény számára érvényeseknek kell lenniök, másodszor pedig szertefoszlik feltétlen gyakorlati szükségszerűségük.

Az empirikus elvek közül mindenekelőtt a *személyes boldogság* elvét kell elutasítani. Ez az elv önmagában hamis: a tapasztalat cáfolja azt az elképzelést, hogy a jó magatartás mindig boldogságot eredményezne; végül, a boldogság elve szemernyivel sem járul hozzá az erkölcs megteremtéséhez; boldoggá tenni az embert egyáltalán nem ugyanaz, mint jóvá tenni. De a boldogságelv elfogadhatatlanságának legfőbb oka abban rejlik, hogy „olyan indítékokat épít az erkölcs alá, amelyek inkább aláássák az erkölcsöt, és megsemmisítik egész fennköltségét, egyetlen osztályba keverve az erény ösztönzőit a bűn ösztönzőivel, és pusztán arra tanítva, hogy jobbak legyenek a számításaink; az erény és a bűn specifikus különbségét pedig teljesen eltörlik”¹⁸.

¹⁷ Vö. Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 29. old.

¹⁸ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id. kiad. 442. old.

Kant elismeri, hogy minden eszes lény szükségszerűen törekszik a boldogságra, ez a törekvés tehát vágyaik szükségszerű alapja és meghatározója. Kantnak ennél fogva válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy a személyiség erkölcsi viselkedésének, erkölcsi odaadásának milyen mértékben felel meg az a boldogság, amely a reális életben osztályrészül jut.

A kérdés vizsgálata során különösképpen megmutatkozott, hogyan hat a kanti etikára a német *polgárság* tehetetlensége. Azt a kérdést, hogy elérhető-e az empirikus világban a keresett boldogság, valójában nem lehet úgy megoldani, hogy a tisztán személyes létezés körére szorítkozunk. A kérdés megoldása attól függ, hogy milyen helyzetet jelölnek ki a személyiség számára a fennálló társadalmi viszonyok. A személyes boldogságot nem elszigetelt egyének keresik, hanem olyanok, akiket meghatároznak a történelmileg változó, dinamikus társadalmi feltételek.

Azt az ellentmondást, amely a személyiség etikai gondolkodásmódja, etikai viselkedése és az osztályrészül jutó boldogság mértéke között áll fenn, az érzékileg észlelhető világban Kant szerint nem lehet kiküszöbölni. Ez a világ nem ismer szükségszerű összhangot a személyiség erkölcsi jelleme és viselkedésének eredményei között. Az erkölcsi öntudat azonban nem békél meg ezzel a diszharmóniával. Szükségképpen kielégülést követel.

A kielégülés feltételét Kant a „gyakorlati” ész primátusában látja az „elméletivel” szemben. Ha az „elméleti” ész álláspontjáról az érzékileg észlelhető jelenségvilágban lehetetlen megtalálni az etikai viselkedés összhangját a boldogsággal mint e viselkedés eredményével, akkor a „magánvaló dolgok” érzékfeletti, „intelligibilis” világában kell keresni az összhangjukat. A „gyakorlati” ész által megkövetelt összhang három legközelebbi feltétele az ember szabadsága, személyes halhatatlansága és isten létezése. Ez a három tényező, amelyet az „elméleti” ész semmiféle érveléssel nem tud bizonyítani, a „gyakorlati” észnek szükségszerű posztulátuma.

3. § KANT ETIKAI RIGORIZMUSA – KÖTELESSÉG A HAJLAMOK ELLEN

A kanti etikának az erkölcsi törvény értelmezésén alapuló harmadik sajátossága az etikai *kötelesség* szembeállítása a *hajlamokkal*.

Mint feltétlen előírás, a kategorikus imperatívusz Kant szerint független mindennemű hajlamtól. Azt az objektív gyakorlati működést, amely az erkölcsi törvény erejénél fogva kizárja a cselekedeteknek a hajlamokból kiinduló minden meghatározó alapját, Kant *kötelességnek* nevezi. A kötelesség fogalma gyakorlati *kényszer* tartalmaz, vagyis meghatározást a cselekvésre, tekintet nélkül arra, hogy a cselekvés hogyan megy végbe. A cselekedetek erkölcsiségét Kant felfogásában éppen az alkotja, hogy szükségszerűségük egyes-egyedül a kötelességtudatból és a törvény tiszteletéből következik, nem pedig a cselekedetek eredménye iránti szeretetből és hajlamból. Az erkölcsi szükségszerűség mindenképpen kényszer. A cselekedetet, amely rajta nyugszik, kötelességnek kell tekintenünk, és nem a tevékenység olyan fajtájának, amelyet mi magunk önkényesen választottunk.

Az erkölcsi törvény – véli Kant – csupán a legeslegtökéletesebb lény számára a szentség törvénye. A véges eszes lények számára viszont a kötelesség törvénye ez, a cselekedetek olyan meghatározása tehát, amely pusztán a törvény *tiszteletére* és a saját kötelességünk iránti alázatra támaszkodik. Jó cselekedetet persze az hajt végre, aki azért tesz jót az emberekkel, mert szereti őket, részvéttel és jóindulattal viseltetik irántuk, vagy aki szereti a rendet, és ezért igazságos. Az ilyen hajlam azonban még nem a viselkedés eszes lényekhez illő, igazi erkölcsi szabálya. Aki nem tulajdonít erkölcsi jelentőséget másnak, mint a szubjektív hajlamnak a jóra, az Kant szerint arra az „önkéntesre” hasonlít, aki gőgös önhittséggel egyáltalán nem hajlandó a kötelességről gondolkodni, és a parancstól függetlenül, csak saját kielégülése kedvéért teszi meg azt, amire semmiféle törvény nem kényszeríti.

Az igazi erkölcsiséghez elengedhetetlen, hogy az emberek gondolkodásmódja az erkölcsi kényszeren alapuljon, nem pedig az önkéntes készségen; más szóval, a gondolkodásmódnak arra a tiszteletre kell

épülnie, amelyet a törvény végrehajtása megkövetel, még ha nincs is kedvünkre az engedelmeskedés. Azt az erkölcsi állapotot, amelyben az embernek mindenkor lennie kell, „erénynek nevezzük. Ez harcból fakadó lelkiület.”¹⁹ Illúzió azt hinni – mondja Kant –, hogy nem a kötelesség, azaz a törvénytisztelet szolgál az emberek erkölcsi cselekedeteinek meghatározó alapjául. Az önfeláldozó tetteket „egészen helyesen illethetjük a *nemes* és *fennkölt* névvel, de csakis akkor, ha van okunk azt hinni, hogy egészen a kötelesség iránti tiszteletből folynak, s nem a kedély áradozásából”²⁰.

Az erkölcsi törvény méltósága Kant szerint magában a törvényben van, vagyis abban, hogy az ember feltétlenül és minden empirikus tartalomtól függetlenül aláveti magát a kategorikus imperatívusznak; ezért semmilyen cselekedet nem lehet erkölcsös, ha csupán empirikus természetünk hajlama alapján hajtjuk végre.

Ez a tanítás az ember érzéki természetével szemben ellenséges, aszketikus jelleggel ruházza fel a kanti etikát. Kant hajlik arra a gondolatra, hogy az a cselekedet, amely megegyezik ugyan az erkölcsi kötelesség parancsával, de egyúttal az érzéki hajlammal is, óhatatlanul veszít valamit erkölcsi értékéből. Egyenesen ezt mondja: „Nem kell más szubjektív elvet hajtórugó gyanánt fölvenni (a törvény tiszteletén kívül – *V. A.*), mert másképp a cselekedet végbemehet ugyan a törvény előírása szerint, mivel azonban csak kötelességszerű, nem pedig a kötelesség érzéséből történik, végrehajtásának szándéka nem erkölcsi...”²¹

Az erkölcsi törvény meggyengíti, sőt meg is semmisíti bennünk az önhiúságot, ezért Kant szerint a legnagyobb tisztelet tárgya, és megalapozza azt a pozitív érzületet, amely nem tapasztalati eredetű, és a priori ismerhető meg. Következésképpen az erkölcsi törvény tisztelete értelmi alapon keletkező érzület.

Megállapítottuk, hogy a katni etika alapvonása az idealizmus, a

¹⁹ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 89. old.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 86. old.

formalizmus és a rigorizmus. Ennyi azonban még nem elég a jellemzéséhez. Kant filozófiájában ezek a vonások maguk is *kettős* értelmet kaptak: misztifikáltan bár, de kétségtelenül kifejezték Kant korának bizonyos *haladó* eszméit.

Az egyik legfontosabb ilyen eszme minden egyes emberi személyiség feltétlen méltóságának gondolata. Kant elképzelése szerint a gyakorlati erkölcsi törvény vagy kategorikus imperatívusz csak akkor lehetséges, ha létezik valami, ami abszolút önértéket képvisel. Ez az „*öncél*” az ember, pontosabban, a *személyiség*.

Vannak tárgyak, amelyeknek léte nem a mi akaratunktól függ, hanem a természettől, ezek azonban nincsenek ésszel felruházva, értékük csak viszonylagos, eszközül szolgálnak csupán valamilyen célhoz, de nem lehetnek öncéllá. Az ilyen tárgyakat Kant dolognak nevezi. Az eszes lényeket viszont személynek nevezi. A személyeket maga a természet jelöli meg mint önmagukért való célokat, ami annyit jelent, hogy nem szabad őket úgy használni, mintha feltételei vagy módjai volnának valamilyen cél elérésének.

Az ember szükségképpen öncélnak gondolja saját létét, és ez nem csupán *szubjektív* elve az emberi cselekedeteknek. Az a tétel, hogy a személyiség öncél, egyszersmind *objektív* elv is. Ebből az elvből kell levezetni mint legfőbb erkölcsi alaptól az akarat összes törvényeit. Ezért a kategorikus imperatívusz csak a következő lehet: „*Cselekedj úgy, hogy az emberiséghez mind a magad személyében, mind pedig mindenki másnak a személyében mint célhoz viszonyulj, sohasem mint pusztán eszközhöz!*”²²

Ezért minden személynek saját önmagára irányuló akaratában kell felismernie azt a feltételt, amely megalapozza az akarat összhangját az eszes lény autonómiájával. A személynek nem szabad olyan célt követnie, amely a szubjektum akaratának törvénye szerint lehetetlen volna. Ez magyarázza, hogy miért nem szabad sohasem pusztán eszközként használnia egy szubjektumot.

²² I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id kiad 429. old.

Az abszolutista rendszer elnyomta és eltiporta a személyiséget. Ilyen körülmények között Kantnak a személyiségről mint öncélról szóló tétele bizonyos fokig felhívásként hangzott a személyiség felszabadítására. A magvakból, amelyeket a 60-as évek közepén Rousseau demokratikus individualizmusa vetett el Kant tudatában, az etika egyik legfontosabb elmélete nőtt ki.

Kant azonban távol állt attól, hogy ezt az elméletet az embernek mint társadalmi lénynek a konkrét történeti fogalmából kiindulva fogalmazza meg. Éppen a személyiségről és az ember öncélúságáról szóló tanítása révén igyekszik utat találni a természetfeletti létnek és az érzéki világ érzékfeletti alapjának idealista metafizikájához. A tiszta gyakorlati ész igazi és legfőbb hajtórugója Kant szemében „maga a tiszta gyakorlati törvény..., amennyiben ez érezteti meg velünk saját érzékfeletti létünk fennköltségét”²³.

A személyiség öncélúságának tana elválaszthatatlan Kant etikájában a *kötelesség* eszméjétől. Ez a kapcsolat tünteti fel Kant számára teljesen elfogadhatatlannak az élvezet epikureus etikáját.

Igaz, hogy a legfőbb rendeltetés betöltésére ösztönző erkölcsi törvény készítő ereje nem összeegyeztethetetlen az élet számos örömeivel és élvezetével. Kant egyetért azzal, hogy már csak ezeknek az örömeknek a kedvéért is fölöttébb bölcsnek ismerhetnénk el az élet javairól elmélkedő eszes epikureusnak a választását. De csak akkor, ha az epikureus hitet tenne az erkölcsileg jó magatartás mellett a bűn csábításaival szemben. Az epikureus azonban nem ilyen – állítja Kant. Ahol kötelességről van szó, ott nem szabad az élet élvezését tekinteni a viselkedés mozgatóerejének, vagy akár e mozgatóerő legcsekélyebb részének: „a kötelesség tiszteletreméltóságának semmi köze az élet élvezéséhez: megvan a maga külön törvénye és külön bírósága”²⁴. Még ha e kettőt – a kötelesség tiszteletét és az élet élvezetét – összevegyítenénk is, mint valami orvosságot, és felkínálnánk a beteg léleknek, akkor is azonnal szétválnának önmaguktól.

²³ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 93. old.

²⁴ Uo.

De hogyan teljesítheti kötelességét a személyiség, hogyan valósíthatja meg legfőbb erkölcsi rendeltetését? A kérdés nyomán Kant eljut etikájának központi fogalmához és központi problémájához – a *szabadság* fogalmához és problémájához.

4. § A SZABADSÁG FOGALMA

Amint láttuk, Kant szigorúan megkülönbözteti a boldogságról szóló tanítást az erkölcs elméletétől. A boldogság tana teljes egészében empirikus elveken alapul. Az erkölcs elméletében viszont semmilyen empirikus elv nem kaphat helyet. Ezt a megkülönböztetést Kant úgy tekinti, mint a tiszta gyakorlati ész vizsgálatának első és legfontosabb feltételét: a szétválasztásnak itt nem egyszerűen „pontosnak”, hanem egyenesen „pedánsnak” kell lennie. Kant azonban megmagyarázza, hogy a boldogság elvének és az erkölcs elvének a megkülönböztetését nem szabad felcserélni e kettő szembeállításával. A tiszta gyakorlati ész egyáltalán nem akarja, hogy minden boldogságigényről lemondjunk. Csupán azt követeli, hogy ott, ahol a kötelességről van szó, ezt az igényt ne vegyük tekintetbe. A boldogságunkról való gondoskodás sohasem lehet közvetlen kötelesség, még kevésbé a kötelesség elve. Az akarat meghatározásának empirikus alapjait, amelyek a boldogság elvére vonatkoznak, külön kell választanunk a legmagasabb erkölcsi alaptételtől, és nem szabad az utóbbihoz sorolnunk ennek feltételeiként: ha így járnánk el, megfosztanánk az alaptételt minden erkölcsi jelentőségétől.

De ha így van – kérdi Kant –, akkor milyen módon valósítható meg a tiszta gyakorlati ész legfőbb elvének levezetése (dedukciója)? A Kant által kitűzött feladat a következő kérdésben foglalható össze: hogyan lehetséges az eszes lény szabadsága egy olyan világban, ahol egyetlen jelenség, esemény és folyamat sem szabadon megy végbe, hanem a szükségszerűségnek megfelelően; egy olyan világban tehát, ahol nem a „szabad”, hanem a „szükségszerű” okság uralkodik? Kant a szabadság fogalmában leli meg a kulcsot az akarat autonómiájának magya-

rázatához. Az akaratszabadság az akaratnak az a sajátossága, hogy ő maga a törvény önmaga számára. Ennek a tételnek csupán egyetlen értelme lehet: azt az elvet fejezi ki, hogy csak olyan maxima szerint cselekedjünk, amely általános törvényként is tárgya lehet önmagának. Éppen ez a kategorikus imperatívusz formulája – magyarázza Kant –, és egyben az erkölcs elve is. Így „a szabad akarat és az erkölcsi törvénynek alávetett akarat egy és ugyanaz”²⁵.

De vajon létezik-e ilyen, pusztán az erkölcsi törvénynek alávetett *szabad akarat*? Ha válaszolni kívánunk a kérdésre – tanítja Kant –, akkor meg kell különböztetnünk az okságnak mint „természeti szükségyszerűségnek” a fogalmát az okságnak mint szabadságnak a fogalmától. Az első csupán a dolgok létezésére vonatkozik, amennyiben az időben határozódnak meg – vagyis a dolgokra mint *jelenségekre* vonatkozik. A második csak okságukra mint *magánvaló dolgoké*ra vonatkozik, amelyekre már nem alkalmazható az időbeli létezés fogalma.

A dolgok létezésének időbeli meghatározását Kant előtt olyan meghatározásnak tekintették, amely a dolgokat mint magánvalókat illeti meg. De ebben az esetben – véli Kant – a szükségyszerű okság semmiképpen sem egyesíthető a szabadsággal. Ha egy eseményt vagy cselekedetet az időfolyamba helyezünk, akkor egyszer s mindenkorra lehetetlenné válik, hogy ezt az eseményt vagy cselekedetet szabadnak tekintsük. Minden esemény és cselekedet, amely az időnek egy meghatározott pillanatában megy végbe, szükségképpen a korábbi időfeltételektől függ. Az elmúlt idő azonban nincs már hatalmában. Ezért minden cselekedet szükségyszerű azoknál az alapoknál fogva, amelyek nincsenek az ember hatalmában. Ez viszont annyit jelent, hogy az idő bármelyik pillanatában cselekszik is az ember, sohasem lehet szabad. Az események végtelen sorát csak folytatni tudom az előre meghatározott rendben, és sohasem kezdek önmagamtól.

Az általános természeti szükségyszerűség törvénye Kant szerint „értelemi törvény, amely semmi szín alatt nem engedi meg, hogy eltérjünk

²⁵ I. Kant: Grudlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. IV, köt. Id. kiad. 447. old.

tőle, vagy bármely jelenséget kivonjunk a hatása alól”. Ha akár csak egyetlen kivételt is megengednénk a szükségszerűség általános törvénye alól, akkor a jelenséget „minden lehetséges tapasztalaton kívül helyeznénk... és pusztá gondolati lényé és agyrémmé tennénk”²⁶.

Az ember és viselkedése, amennyiben jelenségnek tekintjük a természet egyéb jelenségei között, semmiképpen sem jelent kivételt a természeti szükségszerűség általános szabálya vagy törvénye alól. Az emberben, akárcsak az érzékileg észlelhető világ bármely tárgyában, meg kellene találnunk azt az *empirikus jellemet*, amelynek révén az embernek mint természeti jelenségnek a cselekedetei „állandó természeti törvények szerint függnének össze más jelenségekkel, és belőlük mint feltételeikből lezármaztathatók volnának, tehát velük kapcsolatban a természeti rend egyetlen sorának tagjait alkotnák”²⁷.

E gondolatot kifejtve, az empirikus ember vonatkozásában Kant olyan elvet fogalmaz meg, amely – az adott esetben – sajátos analógiát alkot Laplace néhány évtizeddel későbbi formulájával. Laplace általános „világ”-képletként adta elő ezt a formulát mint az összes természeti állapotok determináltságának kifejezését – ami annyiban hasonlít Kant gondolatára, hogy az utóbbi szerint az embernek a jelenségek világában lezajló összes cselekedetei a természet rendjének megfelelően határozhatók meg az ember empirikus jelleméből és más hatóokokból, mert – ahogyan Kant mondja – ha a legapróbb részletekig kifürkészhetnénk az ember akaratának valamennyi jelenségét, akkor minden emberi cselekedetet pontosan megjósolhatnánk, és az előző feltételek alapján mint szükségszerűt ismerhetnénk meg²⁸. Következésképpen ha lehetséges volna számunkra oly mélyen behatolni az ember gondolkodásmódjába, hogy megismerhetnénk összes indítékait, még a legjelentéktelenebbeket is, valamint a reá ható összes külső motívumokat, akkor jövőjét illetőleg „oly biztonsággal kiszámíthatnók magatartását, mint ahogy a hold- vagy napfogyatkozást számítjuk ki”²⁹. Ezért

²⁶ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 353. old.

²⁷ Uo. 351. old.

²⁸ Vö. uo. 357. old.

²⁹ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 104. old.

– állítja Kant – „ezt az empirikus jellemet tekintve nincs szabadság”³⁰.

Olyan lénynek, akinek létét időfeltételek határozzák meg, Kant szerint nem tulajdonítható szabadság. Cselekedeteinket nem vonhatjuk ki a fizikai szükségszerűség hatalma alól. A szükségszerű okság törvénye mindenképpen érvényes azoknak a dolgoknak az okságára, amelyeknek létezése az időben határozódik meg. Ha tehát a „magánvaló dolgok” létezését szintén időbeli létezésük határozná meg, akkor „a szabadságot mint semmitmondó és lehetetlen fogalmat el kellene vetnünk”³¹.

A filozófusok és a moralisták (különösen Wolff követői) a *pszichikai* és a *fizikai* okság megkülönböztetésével igyekeztek bebizonyítani az emberi szabadság lehetőségét. Azt mondták, hogy bár az embereknek mint a fizikai világ lényeknek cselekedetei szükségszerűek azoknál a fizikai meghatározó alapoknál fogva, amelyek ezeket a cselekedeteket megelőzik, maguk a cselekedetek belső elképzeléseken és kívánságokon alapulnak, s így saját döntésünk szerint mennek végbe, tehát szabadok.

Ezt a megoldást azonban, amely a szabadságot a fizikai okság köréből a pszichikai okság körébe helyezi át, Kant „szánalmas cselfogásnak” és „kicsinyes szörszálhasogatásnak” nevezi. Úgy véli, hogy a fizikai oksághoz hasonlóan, a pszichikai is teljességgel a szükségszerűség birodalmába tartozik. A szabadság problémája a *felelősségnek* és a spontán okság lehetőségének a problémája. Az itt a kérdés, hogy a cselekvésnek az erkölcsi törvény szerinti értékelése hogyan hathat arra a szükségszerűségre, amellyel ez a cselekedet az okság természeti törvényének megfelelően folyik le. Más szóval: hogyan nevezhetjük ugyanazt a cselekvést szabadnak, ha egyúttal alá van vetve az elkerülhetetlen természeti szükségszerűségnek?

A szabadság kérdésének megoldása egyáltalán nem attól függ – fejtegeti Kant –, hogy az okság a szubjektumon belül vagy kívül van-e, s ha belül van, akkor a cselekvés szükségszerűségét az ösztön határozza-e

³⁰ Kant: A tiszta ész kritikája. Id. kiad. 357. old.

³¹ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 100. old.

meg vagy az ész. Ha a meghatározó képzetek létalapja az időben van, valamilyen előző állapotban, ezé az állapoté pedig az őt megelőzőben, akkor a szükségszerű meghatározók egyidejűleg belső is lehetnek. Okságuk pszichikai is lehet, nem csupán mechanikus. Ám az okság alapja ebben az esetben az időben határozódik meg, következésképpen alá van vetve a múlt szükségképpen ható feltételeinek. Ez viszont azt jelenti, hogy amikor a szubjektumnak cselekednie kell, tetteinek meghatározó alapjai már nincsenek az ő hatalmában. Ha működésbe hozzuk azt, amit pszichológiai szabadságnak lehetne nevezni, vele együtt hozzuk működésbe a természeti szükségszerűséget is. Így aztán már semmi hely nem marad a Kant-féle, „transzcendentális” értelemben vett szabadság számára, tehát általában a természettől való függetlenség számára. Ha akaratunk szabadsága csupán pszichológiai és viszonylagos volna, nem pedig transzcendentális és abszolút, akkor – mint Kant írja – „ez a szabadság alapjában véve nem volna különb a pecsényeforgató szabadságánál, amely magától forog, ha egyszer felhúzzák”³².

Ha a szabadságot meg akarjuk „menteni”, vagyis meg akarjuk mutatni lehetőségének módját, akkor Kant szerint csak egyetlen utunk van. A dolog időbeli létezését, tehát a természeti szükségszerűséghez igazodó okságot csak a jelenségre szabad vonatkoztatnunk. A szabadságot ellenben ugyanannak a lénynek kell tulajdonítanunk, de immár nem mint „jelenségnek”, hanem mint „magánvaló dolognak”.

A szabadság lehetőségének megalapozásához tehát Kant a „jelenségnek” és a „magánvaló dolognak” ugyanazt a megkülönböztetését tartotta szükségesnek, amely elméleti filozófiájának központi tételeként *A tiszta ész kritikájában* fogalmazódott meg. Ezzel a megkülönböztetéssel együtt, pontosabban, mint a megalapozását szolgáló tételek egyikét, Kant elengedhetetlennek tartotta az *idő eszmeiségéről* szóló tanítást. A szabadság csak akkor lehetséges, ha a jelenségeken kívül léteznek megjelenő „magánvaló dolgok”, s ha az idő eszmei, vagyis a dolgokat, amint önmagukban léteznek, nem határozza meg. Aki a

³² Uo. 102. old.

„jelenségeket” nem különbözteti meg a „magánvaló dolgoktól”, és az idő eszmeiségét is tagadja, az nem kerülheti el a spinozizmust – állítja Kant.

Spinoza tanításában a tér és az idő a végtelen szubsztanciának és a tőle függő véges dolgoknak a lényegi meghatározottsága – többek között az emberé is, de nem mint szubsztanciáé, hanem mint a szubsztanciához tartozó akcenciáé. Ez a nézet teljesen következetes – véli Kant –, de kizárja az emberi szabadság minden lehetőségét. Ha a véges dolgok csupán a szubsztancia hatásai az időben, s ha az idő e dolgok „magánvaló” létezésének feltétele, akkor lényegében valamennyi cselekedetünk a szubsztancia cselekedete volna, bárhol és bármikor megy is végbe. Így azonban az emberi cselekedetek a szubsztanciában kapják meg a maguk meghatározó alapját, amely semmiképpen sincs az ő hatalmukban. Az ember pusztá báb volna, vagy automata, amelyet az összes művi alkotások mestere készít és igazgat.

Kant szabadságtanában megmutatkozik a mély összefüggés a filozófus ismeretelmélete és etikája között, az elméleti és a gyakorlati észről szóló tanítása között. A kanti etika egyik pillére a „transzcendentális esztétika” – a tér és az idő eszmeiségének tana. Erre támaszkodik a kanti filozófiában mind a matematika (az ismeretelméletben), mind pedig a szabadságtan (az etikában). Kant maga húzta alá időelméletének óriási jelentőségét etikája szempontjából: „döntő fontosságú az időnek (és a térnek) a magánvalók lététől való elkülönítése, amit az elméleti ész kritikájában hajtottunk végre”.³³ A tér és az idő eszmeiségének tana kronológiailag megelőzte ugyan az etika kidolgozását és a szabadságtant, összefüggésük azonban már *A tiszta ész kritikájában* világos. Kant már a tiszta ész antinómiáiról szóló főrészen szem előtt tartja a szabadságnak és a szükségszerűségnek azt a felfogását, amelyet néhány évvel később *Az erkölcs metafizikájának megalapozásában* és *A gyakorlati ész kritikájában* fog kifejteni. „A transzcendentális dialektika” című szakasznak abban a fejezetrésztében, amely „A világeseemények okaikból való levezetésének összességére vonatkozó koz-

³³ Uo, 107. old,

mológiai eszmék feloldása” címet viseli, Kant már kimondta azt a tételt, hogy „ha a jelenségek magánvalók, akkor a szabadság menthetetlen”³⁴. A filozófus azt igyekezett itt bebizonyítani, hogy a szabadon cselekvő (csupán elgondolható, de az érzéki szemléletben föl nem fogható) szubjektum „nem volna alávetve az időfeltételeknek, mert az idő csak a jelenségek feltétele, nem pedig a magánvaló dolgoké”³⁵. Ugyanitt jut Kant arra a következtetésre, hogy a szabadság „a feltételek egészen más nemére való vonatkozás révén lehetséges”, mint a természeti szükségszerűség, „következésképpen mind a kettő megállhat egymástól függetlenül, és anélkül, hogy zavarná egymást”³⁶.

De a szabadság és szükségszerűség kérdésének feltevése *A tiszta ész kritikájában*, vagyis az *elméleti* megismerőképeség vizsgálatában nem egészen olyan, mint *A gyakorlati ész kritikájában*. Az első *Kritikában* Kant lényegileg csupán azt a kérdést dönti el, hogy van-e ellentmondás a szabadság és a szükségszerűség között ugyanabban a cselekedetben, és a kérdésre tagadó választ ad: nincs ellentmondás közöttük, mivel a szabadság a feltételeknek egészen más sorára vonatkozhat, mint a természeti szükségszerűség.

Kant azonban, amikor kimutatta az első *Kritikában* a szabadság és a szükségszerűség közötti ellentmondás hiányát, egyáltalán nem készült annak bebizonyítására, hogy az ily módon felfogott szabadság *valóban* létezik. Az effajta bizonyítás sohasem lehetne helytálló – magyarázta –, mert a tapasztalatból (az elméleti megismerés síkján) sohasem szabad olyasmire következtetnünk, ami a szabadsághoz hasonlóan csak a tapasztalat törvényeivel *szemben* gondolható el. *A tiszta ész kritikájában* Kant a szabadság *lehetőségét* sem szándékozott bebizonyítani, mivel pusztán a priori fogalmakból – márpedig ez a *Kritika* másféle fogalmakkal nem foglalkozik – nem ismerhető meg semmilyen reális alap és reális okság lehetősége. Kant csupán azoknak az antinómiáknak a feldoldására törekszik, amelyekbe az ész bonyolódik az értelem empirikus alkalmazásán nyugvó saját törvényeivel, valahány-

³⁴ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 350. old.

³⁵ Uo. 351–352. old.

³⁶ Uo. 362. old.

szor felveti a szabadság transzcendentális eszméjét. *A tiszta ész kritikájában* csak az volt a kérdés, hogy nem valósulhat-e meg a szabadság ugyanannak a cselekedetnek a vonatkozásában, amely a természetnek megfelelően mint szükségszerű határozódik meg. És a *Kritika* bebizonyította, hogy ha a jelenséget csak annak tekintjük, ami valójában, tehát nem „magánvaló dolognak”, hanem pusztán képzetnek, amely empirikus törvények szerint függ össze más képzetekkel, akkor maguknak a jelenségeknek olyan alappal kell rendelkezniük, amely már nem a jelenségekhez tartozik. Az ilyen okság „intelligibilis” lesz³⁷, és nem jelenségeken nyugszik, jóllehet hatásai a jelenségek körében érvényesülnek, és más jelenségek által határozhatók meg. Ez az okság az empirikus feltételek sorában fejezi ki hatását, ő maga azonban nem tartozik ebbe a sorba. Így a hatást a maga „intelligibilis” okának vonatkozásában szabadnak tekinthetjük, de a jelenségek vonatkozásában egyszersmind az utóbbiak eredményének tekinthetjük, amely megegyezik a természeti szükségszerűséggel.

A kettős meghatározottságú lény azonban Kant szerint mégis elgondolható. Amikor a gondolkodás tárgyává tesszük, egyrészt megtaláljuk benne az empirikus jellemet, amelynek révén cselekedetei mint jelenségek alá vannak vetve a természet szükségszerű törvényeinek; másrészt az ily módon elgondolt lénynek „intelligibilis” jellemet kell tulajdonítanunk, amely oka ugyan a cselekvéseknek mint jelenségeknek, de ő maga nincs alárendelve semmilyen érzéki feltételnek, és nem tartozik a jelenségek közé. Ennek a lénynek ugyanabban a

³⁷ Nagyon lényeges, hogy pontosan megértsük a kanti „intelligibilis” kifejezés értelmét. A szó etimológiája azt a gondolatot sugallja, hogy „intelligibilis” az, amit nem az érzékekkel, hanem az elmével fogunk fel vagy ismerünk meg. Kant azonban egészen más jelentést tulajdonít ennek a kifejezésnek. Amikor „intelligibilis” világról beszél, olyan világot ért rajta, amelyet az elme *nem foghat fel*, amely mint „magánvaló” örökre *felfoghatatlan* az ember számára. Az „intelligibilis” világ fogalma nem az érzéki szemléletből keletkezik, hanem csakis az elméből. De mint pusztán az elméből keletkező fogalom is *felfoghatatlan*, csupán *feladat* az elme számára. Mint feladat, szükségszerűen jön létre, maga a feladat azonban a mi számunkra megoldhatatlan, mivel ezt a független világot sem az értelem, sem az ész nem teheti a megismerés tárgyává.

cselekedetében, ugyanabban az időben – minden ellentmondás nélkül – egyesülne a szabadság és a (természeti) szükségszerűség, mindegyik a maga teljes jelentőségében, attól függően, hogy a cselekvés a maga „intelligibilis” vagy érzéki oldalára vonatkozik-e.

Mint *A tiszta ész kritikája* megállapítja, pontosan ilyen lény az ember. Egyike az érzékileg észlelhető világ jelenségeinek, tehát egyike azoknak a természeti okoknak, amelyeknek kauzalitása szükségképpen az empirikus törvények fennhatósága alatt áll. Másrészt, bizonyos képességek vonatkozásában az ember önmaga számára tisztán „intelligibilis” tárgy, és tevékenysége nem tulajdonítható az érzékiség receptivitásának. Az érzékiségen kívül az ember értelemmel és ésszel is rendelkezik, amely „lényegileg különbözik minden empirikusan feltételezett képességtől”³⁸. Az ember empirikus oksága – anélkül, hogy kapcsolata a természeti okokkal csorbát szenvedne – maga is lehet az „intelligibilis” aktivitás eredménye, nemcsak az empirikus aktivitásé. Az oknak ez az aktivitása elsődleges a jelenségekhez képest, s ezért már nem jelenség, hanem valami „intelligibilis”, „ámbar különben mint a természeti láncnak egy szeme mindenestül az érzéki világhoz számítandó”³⁹.

Ilyen oksággal rendelkezik az ész. Ez következik azokból az imperatívuszokból, amelyeket mint szabályokat tulajdonítunk a gyakorlati cselekvéseket megvalósító összes erőknél. Az imperatívusznak tulajdonítandó *kötelesség* egészen sajátos fajtájú szükségszerűséget fejez ki (a természeti szükségszerűséghez képest), valamint olyan kapcsolatokat az alapokkal, amilyenek másutt nem találhatók. A kötelesség forrása – az ész – lényegesen különbözik ebben a vonatkozásban az *értelem*től. Az értelem csak azt ismerheti meg a természetben, ami ebben benne van, volt vagy lesz. Lehetetlen, hogy a természetben bármi más létezzék, mint ami a természet időbeli kapcsolataiban és viszonyaiban valóban létezik. A kötelességnek ezen kívül, ha pusztán a természeti események láncolatát tartjuk szem előtt, semmi más értelme

³⁸ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 356. old.

³⁹ Uo. 354. old.

nincsen. Még arra sincs jogunk, hogy megkérdezzük, mi az, aminek meg *kell* történnie a természetben. Ez éppoly jogtalan, mint amilyen megengedhetetlen azt kérdezni, hogy milyen tulajdonságokkal *kell* rendelkeznie a körnek. Csupán azt jogos megkérdeznünk, hogy mi az, ami végbemegy a természetben, vagy milyen tulajdonságokkal rendelkezik a kör.

Amíg csupán az ember empirikus jellemét vizsgáljuk, amíg csak a megfigyeléssel foglalkozunk, és nem akarunk mást, mint fiziológiailag kutatni az ember cselekedeteinek mozgató okait, addig – ennek az empirikus jellemnek a vonatkozásában – sohasem találunk rá a szabadságra. De ha az embernek ugyanezeket a cselekedeteit az ész vonatkozásában kezdjük vizsgálni, mégpedig nem az elméleti („spekulatív”) észnek, hanem csak az észnek mint a jelenségek kiváltó okának a vonatkozásában, ha tehát gyakorlati vizsgálódásba kezdünk, akkor egészen másféle szabályt és a természet rendjétől egészen eltérő rendet találunk. Ebből a nézőpontból kiderülhet, hogy valaminek, ami a természet rendje szerint megy végbe, s ami a maga empirikus alapjai szerint szükségszerű, nem feltétlenül kellett volna megtörténnie.

A tiszta ész mint „intelligibilis” képesség nincs alávetve az időfórmanak és az időbeli egymásutániség feltételeinek. Az „intelligibilis” jellemben az ész oksága nem egy meghatározott időben keletkezik és kezdődik, hogy a cselekvést véghez vigye. Ez az ész olyan képesség, amelynek segítségével először jön létre a cselekedetek empirikus sorának érzéki feltétele. Ebben az észben valósul meg az, „aminek minden empirikus sorban hiányát éreztük, hogy az események egymásutáni sorának *feltétele* maga empirikusan feltétlen lehet.”⁴⁰

Mivel e tanítás szerint az ész maga nem jelenség, és nincs alávetve az érzékiség feltételeinek, benne magában – okságát illetően – nincs semmiféle időbeli egymásután: az „intelligibilis” jellemben nincs *előtt* és *után*. Minden cselekedet, függetlenül attól az időviszonytól, amely szükségszerűen kapcsolja össze más jelenségekkel, közvetlenül következik a tiszta ész „intelligibilis” jelleméből. Az ész azonban szabadon

⁴⁰ Uo. 359. old.

cselekszik, nem alapozzák meg dinamikusan a természeti okok láncolatában sem külső, sem belső okok, amelyek megelőznék az időben.

Ezekkel az elgondolásokkal magyarázza Kant a *felelősség* lehetőségét. A véték vagy a bűn a jelenségek láncolatába tartozik. Az ember empirikus jellemét a legvégső forrásáig követni tudjuk. Hol találjuk ezt a forrást? A hibás nevelésben, a rossz társaságban, részint magának a vétkesnek a gonoszságában, a szégyenérzet hiányában, részint pedig a könnyelműségben, az elővigyázatlanságban, valamint véletlen okokban. Ha effajta vizsgálódást végzünk, éppoly jogszerűen járunk el, mint amikor azoknak az okoknak a sorát tanulmányozzuk, amelyek valamilyen természeti eseményt határoznak meg.

De ha jogosan fogadjuk is el, hogy a cselekedetet empirikusan ezek az okok határozzák meg, mégis elítéljük a cselekedet elkövetőjét. Nem durva természetéért kárhozzátjuk (amiért nem felelős), nem a reá ható körülményekért, még csak nem is korábbi életmódjáért. Elítélő véleményünk az *ész törvényén* alapul. Magát az észt tekintjük olyan oknak, amelynek másféle cselekvésre lehetne és kellene meghatároznia az ember viselkedését, mégpedig *minden készen talált empirikus feltételtől függetlenül*. A cselekedetet nem az ember „empirikus” jellemének tulajdonítjuk, hanem „intelligibilis” jellemének; amikor az ember bűnt követ el, a felelősség csak őt magát terheli, mert bármilyenek is a cselekedet empirikus feltételei, az ész teljesen szabad.

Ezekből a kanti megfontolásokból néhány hipotézis következik az ész természetére vonatkozóan. Az ész Kant nézőpontjából egyáltalán nincs alávetve az érzékiség hatásának. A mód, ahogyan a cselekedetekben megmutatkozik, változik ugyan, de ő maga nem változik. Nincs benne semmiféle korábbi állapot, amely meghatározná a későbbit. Bármilyenek legyenek is az időfeltételek, az ész jelen van az ember összes cselekedeteiben, és mindig változatlanul van jelen. Ő maga nem az időben létezik, és nem vesz fel új állapotot, amilyenben előzőleg nem volt: meghatározza az állapotot, de az állapot nem határozza meg őt. Azt a kérdést, hogy miért nem határozta meg az ész másképpen önmagát, nem tehetjük fel; csupán azt kérdezhetjük, hogy miért nem határozta meg másképpen – saját oksága szerint – a jelenségeket.

A szabadság és a szükségszerűség antinómiája tehát hamisnak, látszólagosnak bizonyult. Kiderült, hogy a szabadság a feltételek egészen más sorához viszonyulhat, mint a természeti szükségszerűség, s ezért nem hat a szükségszerűség törvénye a szabadságra: az utóbbi együtt létezhet a természeti szükségszerűséggel, anélkül, hogy bármelyikük is csorbítaná a másikat. Kiutat találtunk a szabadság és a szükségszerűség antinómiájából: a két egymásnak ellentmondó tétel – a szabadság tétele és a szükségszerűség ellentétele – egyszerre lehet igaz, de különböző vonatkozásban. Ugyanaz a cselekvés, amely az érzékileg észlelhető világ alkotóelemeként mindig érzéki feltételezettségű, azaz mechanikusan szükségszerű, egyúttal – a cselekvő lény okságához, az „intelligibilis” világhoz tartozván – olyan alappal rendelkezhet, amelynek nincs oksági feltételezettsége, következésképpen szabadnak gondolható el.

Amint azonban említettük már, *A gyakorlati ész kritikája* nem az első *Kritika* eredményének egyszerű megismétlésével oldja meg a szabadság és a szükségszerűség kérdését. *A tiszta ész kritikája* csupán azt bizonyította be, hogy a szabadság és a szükségszerűség között nincs logikai ellentmondás. A szabadság és a szükségszerűség együttesen jellemezheti ugyanazt a tárgyat, két különböző vonatkozásban: mint az „intelligibilis” világ „magánvalóját” és mint az empirikus világ „jelenségét”.

A gyakorlati ész kritikája (akárcsak előzménye, *Az erkölcs metafizikájának megalapozása*) messzebb megy ennél az eredménynél. Ebben a műben Kant már nem elégszik meg annak bebizonyításával, hogy a szabadság és a szükségszerűség egysége ellentmondásmentesen elgondolható. „Most már csak az a fontos, hogy ez, ami *lehet, legyen* is, azaz hogy egy tényleges esetben, mintegy tény gyanánt igazolhassuk: bizonyos cselekvések feltételeznek egy ilyen (intellektuális, érzékileg független) okságot.”⁴¹

⁴¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Id. kiad. 109. old.

5. § SZABADSÁG ÉS OKSÁG

Ètikai értekezéseiben Kant kimutatja, hogy a szabadság általi okságot mindig az érzékileg észlelhető világon kívül, az „intelligibilis” világban kell keresnünk. Minthogy azonban érzékelésünk és megfigyelésünk számára más lények nincsenek adva, mint érzékiek, egyetlen lehetőségünk van: meg kell keresnünk az okságnak azt a megdönthetetlen és egyben objektív alaptételét, amely kizár saját meghatározásából minden érzéki feltételt. Ez lesz az az alaptétel, amelyben az ész mint tiszta ész gyakorlativá válik. Az ész nem hivatkozik itt más meghatározó alapra, és ezzel az alaptétellel már ő maga foglalja magába ezt a meghatározó alapot. Sőt: Kant azt állítja, hogy keresnünk sem kell az alaptételt, mivel régóta jelen van már az észben, az összes emberekében. Az *erkölcs* alaptétele ez.

Most már Kant szerint minden feltétel rendelkezésünkre áll a kitűzött feladat megoldásához. Adva van számunkra a feltételek nélküli okság és ennek képességeként a szabadság. A szabadsággal adva van számunkra az a lény (én magam), amely egyidejűleg tartozik az érzékileg észlelhető világhoz és az „intelligibilis” világhoz. Ezt a lényt „nemcsak határozatlanul és problematikusán *gondoljuk*”, hanem „oksága *törvényét illetően* (az „intelligibilis” világ vonatkozásában – V. A.) *meghatározottan* és asszertórikusan meg is ismerjük”⁴².

A szabadság fogalma az egyetlen – állítja Kant –, amelyben ahhoz, hogy a feltételezett és érzékileg észlelhetővel szembeállítsuk a feltétlent és „intelligibilist”, nem szükséges elhagyni önmagunkat. E fogalom segítségével eszünk nemcsak önmagát ismeri meg a feltétlen és legfőbb gyakorlati törvény révén, hanem azt a lényt is, amely ezt a törvényt (saját személyiségünket) az „intelligibilis” világhoz tartozónak ismeri fel.

Miért van elsőse a tiszta gyakorlati észnek az elméleti ésszel szemben? Milyen alapon tekinti a gyakorlati ész hitelesnek (asszertórikusnak) és meghatározottnak azt, ami az elméleti ész számára csak prob-

⁴² Uo. 110. old.

lematikus és meghatározatlan? Kant így válaszol: ha a tiszta ész képessége elméleti vonatkozásban elégtelen bizonyos tételek állításához (még ha ezek nincsenek is vele ellentmondásban), ám ezek a tételek egyúttal elszakíthatatlan kapcsolatban vannak a tiszta ész gyakorlati érdekével, akkor az észnek el kell ismernie, hogy ezek a tételek kellőképpen bizonyítva vannak, még ha idegenek is az ő területén. A tiszta elméleti ész egyesítése a tiszta gyakorlati ésszel egyetlen tudattá – állítja Kant – nem véletlen és önkényes eljárás, hanem a priori alappal rendelkezik magában az észben, tehát szükségszerű. Mivel végső fokon minden érdek gyakorlati, a tiszta gyakorlati ész nem vethető alá az elméleti észnek, és nem változtathatja meg ily módon a természeti rendet. A tiszta ész „ugyanaz az ész, amely a priori elvek szerint ítélkezik, akár elméleti, akár gyakorlati vonatkozásban”⁴³.

Az elméleti és a gyakorlati ész viszonyára vonatkozó kanti felfogásnak az a sajátossága, hogy az etika olyan kérdések megválaszolásának eszközévé lesz, amelyeket a Kant előtti filozófusok teljesen az elméleti ész hatáskörébe utaltak. Az etika azelőtt a filozófia gyakorlati része volt és semmi más; most olyan tanítássá alakul át, amely Kant szerint egyedül képes kulcsot adni a legfontosabb elméleti kérdések egész sorának megoldásához. Ezeket a kérdéseket az elméleti filozófia teszi fel, de pusztán a saját eszközeivel nem tud rájuk megalapozott választ adni. A gyakorlati ész, az etikai kérdések kutatásának eszköze, Kant gondolatrendszerében az elméleti megismerés sajátos analogonjává válik. Ebben a minőségében még felül is múlja az elméleti ész; a meggyőzésnek olyan szerszámát kínálja a filozófiának, amely jóval nagyobb teljesítményekre alkalmas, mint az elméleti ész.

Abban a felfogásban, amely az etikát sajátos, sőt – bizonyos értelemben – magasabb rendű „ismeretelméletnek” tekintette, valóban új és jelentős gondolat csírázott. Kant nevéhez fűződik az a felismerés, hogy a „gyakorlati” észnek elsőbbsége van az „elméleti” ésszel szemben. „...végtére is minden érdek gyakorlati – írja a filozófus –, az elméleti ész érdeke pedig maga is csak feltételes, és egyedül a gyakor-

⁴³ Uo. 126. old.

lati használatban teljes.”⁴⁴ Ezt az elgondolást Kant nyomán Fichte fejlesztette ki. A klasszikus német idealizmus ezzel tért át a valóságnak mint pusztán a szemlélődő megismerés tárgyának vizsgálatáról arra az álláspontra, amely tekintetbe veszi, hogy mit ad hozzá a valósághoz és ennek megismeréséhez maga a megismerő szubjektum.

E gondolat felvetésével a német idealizmus kétségkívül hozzájárult a Marx előtti materializmus fogyatékoságának felszámolásához. „Mind-
den eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszá-
mítva) az a fő fogyatékosága – írta Marx –, hogy a tárgyat, a valósá-
got, az érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja
fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem
szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal
ellentétben az idealizmus... fejtette ki.”⁴⁵

Nagy hiba volna azonban azt hinni, hogy az idealizmus konkrétan,
a gyakorlat valóságos lényegének megfelelően töltötte ki az ürt,
amelyről Marx beszél. Marx, miután leszögezte, hogy a kérdésnek a
mechanikus materializmus által elhanyagolt oldalát „az idealizmus
fejtette ki”, nyomban hozzáteszi: „elvontan”, mert az idealizmus
„természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint
olyant”⁴⁶.

Ráadásul Kant különösképpen eltorzította annak a kérdésnek a
megoldását, amelynek megválaszolására a német idealizmus kísérletet
tett. Nemcsak arról van szó, hogy a Kant-féle „gyakorlati” ész az
érzéki-anyagi gyakorlattal teljesen ellentétes, pusztán eszmei tevé-
kenységet végez, hanem arról is, hogy Kant csupán azt tartja „gyakor-
latinak”, ami az akarat erkölcsi meghatározására vonatkozik.

Nem meglepő tehát, hogy a „gyakorlati” észnek – nem a szó szűk
értelmében vett, hanem tágan értelmezett – „ismeretelméleti” funkció-
ját Kant nem a természeti jelenségek valóságos megismerésének terü-
letére alkalmazza (ezek a jelenségek Kant szerint egyes-egyedül az

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ MEM 3. köt. Id. kiad. 7. old.

⁴⁶ Uo.

elméleti ész hatáskörébe tartoznak), hanem az erkölcs- és vallásfilozófia területére. A „gyakorlati” ész nem azt a meggyőződést hivatott megalapozni, hogy az „elméleti” ész számára megközelíthetetlen természeti dolgok valóban léteznek, hanem azt a hitet, hogy léteznek olyan gondolati „tárgyak”, mint *isten*, a *halhatatlanság*, a világ *erkölcsi rendje*. Csak ezeknek a „tárgyaknak” a vonatkozásában kell a „gyakorlati” észnek bebizonyítania fölényét vagy elsőségét az „elméleti” ésszel szemben.

Amikor tehát Kant *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában ezt írja: „Korlátoznom kellett a *tudást*, hogy helyet adjak a *hitnek*”, szavai nincsenek ellentmondásban azzal a tételével, hogy a „gyakorlati” észnek elsőbbsége van az „elméleti” ésszel szemben. A két kijelentés feltételezi és kiegészíti egymást, mint ugyanannak az idealista álláspontnak a kifejeződése.

A tiszta ész kritikájában Kant azt hirdette, hogy nem bizonyítható sem az embernek mint a természeti szükségszerűség alárendeltségében élő empirikus lénynak a szabadsága és halhatatlansága, sem isten létezése. Ezeket az elméletileg bizonyíthatatlan nézeteket azonban – a szabadság, a halhatatlanság és isten létezésébe vetett meggyőződést – Kant a „gyakorlati” ész szükségszerű követelményeivé (posztulátumaivá) nyilvánítja. Valóságuk igazolásának feladata átkerül az ismeretelmélet területéről az etikára, az elméleti ész kritikájából a gyakorlati ész kritikájába. Az etika ily módon eléri azt, amire az ismeretelmélet nem képes.

Tudjuk már, hogy a szabadságot Kant szerint szükségképpen el kell ismerni, mivel nélküle lehetlenné válik az ember személyes felelőssége mindazért, amit cselekszik. A szabadság a felelősség feltétele.

A lélek halhatatlanságának elismerése szintén szükségszerű – állítja Kant. Végtelen haladás csak akkor lehetséges, ha van a végtelenségig folytatódó létezés, továbbá, ha az értelmes lény személy. Az erkölcsileg durvától a jobb felé tartó haladás, valamint a tökéletesedésre irányuló állandó szándék a további szakadatlan tökéletesedés reményével kecsegtet nemcsak a földi létezés idejére, hanem ennek az életnek a határain túl is.

Végül, isten létezése Kant szerint szintén a „gyakorlati” ész szükségszerű posztulátuma. Ugyanannak a törvénynek, amely az örökkévalóságban és csak ott elérhető gyakorlati cél megvalósulásához vezet, el kell vezetnie a boldogság lehetőségéhez is. Ez a hit – véli Kant – szükségszerűen összekapcsolódik a *legfőbb jó* lehetőségével. Arról van szó, hogy az erkölcsi törvényben mint olyanban a legcsekélyebb alapja sincs meg a szükségszerű összhangnak az erkölcs és a vele arányos, emberileg elérhető boldogság között: az ember függő lény, mivel csak része a világnak; pusztán a saját törekvései és erői révén nem hozhatja teljes összhangba a természetet a gyakorlati elvekkel. Minthogy pedig az erkölcsi tudat megköveteli ezt az összhangot mint szükségszerűt, ezzel már posztulálva van a természet olyan okának létezése, amely különbözik az egész természettől általában. Ez az ok: isten. A legfőbb jó – jelenti ki Kant – csak isten létezése esetén lehetséges.

A „gyakorlati” ész mindhárom posztulátuma az erkölcsiség alaptételéből indul ki. Maga az alaptétel nem posztulátum, hanem törvény. Általa az ész közvetlenül határozza meg az akaratot mint „tisztát”, azaz mint olyan akaratot, amely nem függ az empirikus feltételektől és meghatározásoktól.

A „gyakorlati” ész posztulátumai – mondja Kant – nem elméleti dogmák, hanem előfeltevések, amelyek a gyakorlati törekvéshez nélkülözhetetlenek. Az elméleti megismerést nem gyarapítják. „Igazán növeli-e ily módon a tiszta gyakorlati ész ismeretünket – kérdi Kant –, és immanens-e gyakorlatilag az, ami elméletileg *transzcendens* volt? Bizonyára, *csak hogy gyakorlati célzattal.*”⁴⁷ Nem ismerjük meg ezzel sem lelkünk természetét, sem az „intelligibilis” világot, sem pedig a legfőbb lényt, amilyenek ezek önmagukban. Viszont fogalmaink vannak róluk, amelyek a legfőbb jóra mint akaratunk tárgyára vonatkozó gyakorlati fogalomban egyesülnek. És ezekkel a fogalmakkal teljesen a priori módon, a tiszta ész jóvoltából rendelkezünk. E fogalmak objektív realitással ruházzák fel az „elméleti” ész eszméit, az utóbbiaknak a

⁴⁷ Kant: A gyakorlati ész kritikája. Id. kiad. 138. old.

„gyakorlati” észhez való viszonya révén. Olyan fogalmakat igazolnak, amelyeknek lehetőségét az észnek másképp nem volna joga leszögezni.

A „gyakorlati” ész nem bővíti ismereteinket az érzékfeletti tárgyakról, mintha ezek az érzéki szemlélet vagy intuíció segítségével volnának adva számunkra. Az „elméleti” ész és ennek megismerő tevékenységét csupán az általában vett érzékfeletti kapcsolatokban bővíti. Ez annyit jelent, hogy a „gyakorlati” ész sugalmazására megengedjük ilyen tárgyak létezését, habár pontosabb meghatározásukra, tehát a rájuk vonatkozó ismereteink bővítésére nincs lehetőségünk: ezek az objektumok csupán gyakorlati alkalmazásra vannak adva.

Ez az alkalmazás, épügy, mint az észnek tárgyakra történő bármely alkalmazása, *kategóriákat* követel. De az ész gyakorlati alkalmazásában a kategóriák csupán az ész eszméi, amelyek semmilyen tapasztalatban nem lehetnek adva. Nem az említett eszmék objektumainak elméleti megismeréséről van itt szó, hanem csak arról, hogy ezeknek az eszméknek egyáltalán objektumaik vannak. Ezt a realitást a tiszta gyakorlati észtól és csak tőle kapják: az elméleti ész számára nem marad más, mint egyszerűen elgondolni ezeket az objektumokat a kategóriák segítségével. Ez teljességgel lehetséges szemlélet nélkül is, mégpedig mind érzéki, mind érzékfeletti szemlélet nélkül, hiszen a kategóriák mindig csak általában jelölik az objektumot, akármilyen módon legyen is adva számunkra: forrásuk a tiszta értelemben van, ők maguk pedig minden szemléletet megelőznek, és nem függenek tőle.

A tiszta gyakorlati ész posztulátumai Kant szerint egy feltétlenül szükségszerű törekvésnek felelnek meg. Kant megérti, hogy objektumaik létezésében csak hinni lehet, de kijelenti, hogy nem akarja megtagadni ezt a hitet: „ragaszkodom hozzá, és nem engedem, hogy elvegyék tőlem. Ez ugyanis az egyetlen eset, amelyben érdekem... elkerülhetetlenül meghatározza ítéletemet...”⁴⁸

Az etika alapjának vizsgálata velejéig idealista szellemű. A Kant-féle „gyakorlati” ész nem közeledik a gyakorlat megértéséhez – ellenkezőleg, eltávolodik tőle. A tiszta gyakorlati észról szóló kanti tanítás

⁴⁸ Uo. 148. old.

előfeltételét a gyakorlati és az elméleti észnek „intelligibilis” alapjukban való egysége alkotja. Az ész itt a legfőbb és feltétlen gyakorlati törvény révén ismeri meg önmagát, valamint azt a lényt, aki ennek a törvénynek a tudatában van. A gyakorlati ész kutatásának eredményeképpen lesz adva számunkra az „intelligibilis” világ valósága, mégpedig gyakorlati viszonylatban és meghatározott módon. Az a meghatározottság, amely elméleti viszonylatban transzcendens volt, gyakorlati vonatkozásban immanenssé lesz. A gyakorlati ész kritikája nem tagadja az elméleti ész kritikájának eredményeit: csak más síkon világítja meg ugyanazt az idealista, bár korántsem egységes nézetet. Megmagyarázza, hogy az „intelligibilis” világ Kant szemében az ész világa volt, hogy a „magánvaló dolgok” birodalmát Kant etikai téren, a gyakorlati észről szóló tanításában a szellemi lények birodalmának tekintette.

6. § TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIA ÉS ERKÖLCS

Milyen következtetések vonhatók le az így megalapozott erkölcsantból és szabadságtanból a *történelmi folyamat megértését* és a történeti *megismerést* illetően? A történelem és a történetfilozófia problémája nem esett kívül teljesen Kant látókörén, bár nem foglalt el jelentős helyet a filozófus vizsgálódásaiban. A kérdés nem annyira az, hogy milyen volt Kant történetfilozófiája, mint inkább az, hogy a történetfilozófia mely típusa felelt meg legjobban Kant etikájának.

Mivel a történelmi folyamat az időben lejátszódó empirikus eseménysor, és mivel az időben megtörténő minden cselekedet kívül esik azoknak a hatalmán, akik elvégzik, hiszen a cselekedetet az előző események határozzák meg, ő maga pedig meghatározza a rákövetkezőket, ezért a történelem Kant szerint olyan terület, ahol nincs helye a szabadságnak.

Igaz, hogy Kant – amint már rámutattunk –, igyekszik minden erejével kiküszöbölni a fatalista következtetéseket a pszichikai folyamat teljes determináltságára és e folyamat okságának determináltságára.

gára vonatkozó tanaiból. Olyan szabadság-fogalomra törekszik, amely nem tagadja ugyan az időben lezajló valamennyi empirikus – fizikai és pszichikai – folyamat oksági feltételezettségét, de meghagyja azt a lehetőséget is, hogy az embert egyúttal a spontán okság forrásának tekintsük. Kant olyan tanításként akarta kidolgozni filozófiáját, amely anélkül, hogy bárhol is összeütközésbe kerülne az empirikus világ érzéki jelenségeinek telejs körét átfogó determinista elvvel, egyszerűsmind – ahogy Kant mondja – „megmenti” a szabadság lehetőségét az emberi viselkedés területén.

Valójában azonban látszólagosnak, illuzórikusnak bizonyult a szabadság effajta „megmentése” azoktól a fatalista következtetésektől, amelyek kérlelhetetlenül folynak az okság kanti felfogásának objektivizmusából és naturalizmusából. A szabadságot Kant azon az áron „menti meg”, hogy szakadékot támaszt a „jelenségek” reális, érzékileg észlelhető világa és a „magánvaló dolgok” pusztá hiten alapuló eszmei, „intelligibilis” világa között. És ha Kant azt bizonygatta is, hogy az érzékileg felfogható szükségszerűségnek egyesülnie kell valamiképpen az „intelligibilis” szabadsággal, és a kettőnek együtt kell léteznie az emberben, aki egyidejűleg érzéki lény a természetnek és érzékfeletti szubjektuma a szabadságnak – ha bizonygatta is mindezt, bizonyítani már semmiképpen sem tudta, hogy a szükségszerűség az emberben csakugyan egyesül a szabadsággal.

A premisszák, amelyeket Kant úgy tüntetett fel, mint a szabadság lehetőségének feltételeit – a „magánvaló dolgok” érzékfeletti világának léte, e dolgok teljes függetlensége az oksági és időmeghatározottságtól, a természeti jelenségeket és a szabadság megnyilvánulását önmagában egyesítő ember kettős „állaga” –, mind bizonyítatlan tételei a tudománynak vagy az elméleti filozófiának, nem egyebek, mint a filozófus belső, lényegileg tisztán erkölcsi meggyőződésének vagy éppenséggel hitének a tárgyai. Kant szabadságtana végső fokon nem történelem-filozófiai vagy társadalomelméleti tanítás, hanem csak egy moralista dualisztikus metafizikai hipotézise.

A szabadságra, amelynek „megmentése” annyit foglalkoztatta Kantot, nem azért volt szüksége a filozófusnak, hogy megalapozza vele

azt a történelmi gyakorlatot, amelyet a társadalmi ember valósít meg a reális empirikus világban, hanem csupán azért, hogy biztosíthassa általa a személyiség erkölcsi cselekvésének, erkölcsi érdemének lehetőségét. Kant tehát – noha azt állította, hogy az „intelligibilis” érzékfeletti szubjektum erkölcsi öntudatában feltáruló szabadság a személyiség érzéki létezésének és érzéki megnyilvánulásainak oksági meghatározását is megalapozza – rendkívül leszűkítette a „szabadság” körét. Mivel a szabadság általi okságot Kant szerint mindig az érzékileg észlelhető világon kívül, az „intelligibilis” világban kell keresni, és mivel észlelésünk és megfigyelésünk számára az érzékieken kívül más lények nincsenek adva, a szabad, nem érzéki okság alaptétele csakis az erkölcs alaptétele lehet.

A történelmi folyamat azonban lényegénél fogva az idő és az érzéki okság feltételeinek jegyében megy végbe. A történelmi folyamatot Kant nem ruházza fel olyan „intelligibilis” szubjektummal, mint az empirikus egyént. Következésképpen a történelem területén lehetetlen a szabadság – a kanti értelmezésben –, s a determinizmus és az indeterminizmus ellentmondása, amelyre Kant képzelt megoldást talált az etikában, újult erővel, kiélezetten és Kant számára leküzdhetetlenül támad fel a történelemben.

Másvalamire is fény derült egyúttal, amire Kant egyáltalán nem számított. A történelemfilozófiájának megalapozásául szolgáló dualisztikus erkölcsstan kettős eredményhez vezetett.

A kanti etika, abbeli igyekezetében, hogy „megmentse” a történelem és a történelmi cselekvés számára a szabadság lehetőségét, az egyéni *erkölcsi* tapasztalatra vezette vissza a történelmi – társadalmi – tapasztalatot. A szabadság nem a reális történelmi gyakorlat, nem a reális társadalomban folytatott osztályharc szubjektumának birtoka volt, hanem a reális világhoz képest túlvilági erkölcsi akarat szubjektumáé. A társadalmi-történelmi élet egész specifikus tartalma ily módon arra a szűkös egyéni keretek közötti harcra korlátozódott, amelyet az ember érzéki természetével vívott az érzékfeletti, tapasztalatfeletti alapokon nyugvó erkölcsi kötelesség.

Másrészt azonban a történelmi tapasztalat olyan folyamat, amely

az érzékileg észlelhető világban játszódik le, más szóval, a jelenségek körének része. Ezért Kant kénytelen volt a történelmi folyamatot pusztán a determinizmus szemszögéből vizsgálni, kizárva a szabadság minden lehetőségét a történelmi eseményekből és ténykedésekből. Mivel a történelmi folyamat szükségképpen az időben megy végbe, az idő pedig szükségképpen maga után vonja az okságot a természet determináltságának értelmében, Kantnak arra kell következtetnie, hogy a történelem működésében nem valósulhat meg a szabadság. Más szóval, Kant arra az eredményre jut, hogy az ember, amennyiben az érzékfeletti világ „intelligibilis” szubjektumaként valóban szabad, nem lehet a történelem szubjektuma; amennyiben viszont szubjektuma a történelemnek, annyiban *nem lehet szabad*.

A váratlan eredmény abban rejlett, hogy ez a nézet a hátsó ajtón hozta vissza a történelemfelfogásba azt a *fatalizmust*, amelyet Kant egyszer s mindenkorra kiűzni vélt a szabadság „intelligibilis” erkölcsi forrásáról szóló tanításával. Így a filozófus hiába áltatta magát azzal a reménnyel, hogy „kritikai” rendszere felülkerekedik Spinoza „fatalizmusán”. Miután tagadta a szabadság minden lehetőségét az érzékileg észlelhető jelenségvilágban, kénytelen volt a történelmet – amely folyamatának időbeli feltételezettségénél fogva teljes egészében a jelenségvilág területére esik – ugyanúgy kezelni, mint a természet elkerülhetetlen determináltsággal zajló folyamatait.

A két pólus közül tehát, amelyre a kanti etika szabadságtana megkettőződött, egyik sem foglalhatta magába a történelem specifikus természetének meghatározását és magyarázatát. Mivel Kant elfogadta a szabadság realitását, kénytelen volt feloldani a történelem törvényeinek specifikus meghatározottságát az érzéki világhoz képest túlvilági erkölcsi folyamat absztrakcióiban. Minthogy pedig lehetőknek tartotta a történelem konkrét, érzéki tartalmainak vizsgálatát, lényegileg teljesen természetivé változtatta a történelmi fejlődést, olyan folyamattá, amelyben nyoma sem található a szabadságnak. A történelem sajátos lényege mindkét esetben elsikkad; a determináltság mindkét esetben a természet mechanikus meghatározottsága; az oksági magyarázat objektivizmusa mindkét esetben képtelen megmutatni, hogyan és mi-

Ilyen értelemben lehet az okságilag feltételezett történelmi cselekvés szabad nélkül, hogy elveszítené szükségszerű jellegét.

A kanti szabadságtan elméleti összeomlásának legmeghökkenőbb következményeként feltárult a belső kapcsolat Kant objektivizmusa és idealizmusa között. Bármennyire igyekezett is a filozófus elkerülni a fatalista konklúziókat, a fatalizmus árnyékként követte, elkerülhetetlen eredménye lévén a történelmi okság merőben objektivista és naturalista értelmezésének. A determinizmus és az indeterminizmus antitetikája a természet és a szabadság ellentétéként bontakozik ki Kant rendszerében, a történelem pedig teljes egészében a „természet” szférájába kerül, mint az időben lezajló erkölcsi események egymásutánja.

Ezt a fatalizmust a történelem egyetlen olyan értelmezése sem kerülheti el, amely (Kantéhoz hasonlóan) nem lát egyebet a történelmi folyamatban, mint az empirikus törvények szükségszerűségét, és képtelen megmutatni, hogyan, milyen feltételek mellett válik a folyamat objektív szükségszerűsége egyúttal olyan emberek tudatos, szubjektív tevékenységének eredményévé, akik nem csupán a szükségszerűség parancsát hajtják végre, hanem maguk alkotják meg a konkrét, fejlődő történelmi életet.

7. § ERKÖLCS ÉS JOG

Kantnak a kriticismus alapján kidolgozott filozófiai tanaihoz tartozik a *jogelmélet* is. Egyik legkésőbbi gyümölcse ez Kant filozófiai fejlődésének. 1797-ben jelentette meg Kant *Az erkölcs metafizikáját* (*Metaphysik der Sitten*). A mű magán viseli a filozófus öregedésének nyomait; mégis bővelkedik olyan gondolatokban, amelyek jellemzők Kantra és fontosak filozófiájának, valamint társadalmi-politikai nézeteinek megértése szempontjából.

A tiszta ész kritikájában Kant, amikor felvetette a létező tudomány filozófiai – ismeretelméleti – megalapozásának kérdését, csak a matematikára és a matematikai természettudományra gondolt, *A termé-*

szettudomány metafizikai elveiben ő maga fejtette ki, hogy a természetre vonatkozó minden tanításban csak annyi az igazi tudomány, amennyi a matematika⁴⁹.

Az *erkölcs metafizikája* a jogelméletre (Rechtslehre) és az erénytanra támaszkodik. Az első rész a jogelméletet tárgyalja. Ez a felépítés egyáltalán nincs ellentmondásban Kant etikai értekezéseivel. Az *erkölcs metafizikájának megalapozásában* és *A gyakorlati ész kritikájában* Kant kifejtette az erkölcsi törvény filozófiai megalapozását. Az *erkölcs metafizikájában* rendszerezi jogi és etikai nézeteit. Ebben a rendszerben a jogelmélet nem azért előzi meg az etikát, mintha ennek elvi alapját alkotná, hanem csak azért, mert Kant azon a véleményen van, hogy a jogi normák – az erkölcsiektől eltérően – csak az ember külső viszonyait tartják szem előtt.

A jogelmélet fejlődésében néhány analógia található a tudományoknak *A tiszta ész kritikájában* való megalapozásával. A jog fogalmát Kant nem egyszerűen filozófiai fogalmakkal veti egybe, hanem olyanokkal, amelyek a tudományos megismeréshez kapcsolódnak: a szubsztancia és az okság fogalmával. Kisztyakovszkij jogtudós helyes megállapítása szerint Kantnak a jog fogalmát is „az empirikus jogtudományt megalapozó kategóriának kellett tekintenie”⁵⁰. Legalábbis ez következik a jog kanti meghatározásából. Kant azonban nem tudta érvényesíteni ezt a nézetet; a jog filozófiai alapjainak megjelölésére irányuló kísérleteiben ingadozások és ellentmondások figyelhetők meg. Egyidejűleg törekszik ugyanis arra, hogy a jogot alárendelje az etikának és hogy elkülönítse tőle.

Az elkülönítés azon a megkülönböztetésen alapult, amelyet Kant az etikában tett az emberi magatartás „moralitása” és „legalitása” között. Az emberek közötti jogi viszonyokat Kant teljesen a „legalitás” körébe sorolja: Tomasius és Christian Wolff nyomán azt állítja, hogy a jogelmélet csak az emberi cselekedetek külső feltételeire és nor-

⁴⁹ I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Kant's Gesammelte Schriften. IV. köt. Id. kiad. 470. old.

⁵⁰ B. Kisztyakovszkij: *Szocialnije nauki i pravo*. Ocserki po metodologii szocialnih nauk i obscej tyeorii prava. Moszkva 1916. 405. old.

máira vonatkozik. A moralitásról (és immoralitásról) szóló tanításban a szándékokról van szó. A jogelméletben viszont csak a *cselekedetekről* lehet szó, a szándékokról nem. A jogi törvény Kant felfogása szerint merőben formális. Nem vonatkozik a cselekedetek tartalmára, és a magatartás *indítékaitól* függetlenül, csupán a *külső* cselekedeteket határozza meg. A jog ily módon csak az emberek külső gyakorlati viszonyaira terjed ki, maguk a viszonyok pedig csak formai oldalról jönnek számításba: a kérdés úgy vetődik fel, hogy mennyire egyeztethető össze egy személy szabad akarata más személyek szabadságával a társadalomban. Szabadságon is csak a *külső* szabadságot kell itt értenünk, jogon pedig azoknak a feltételeknek az összességét, amelyek mellett az egyik ember akarata összhangba hozható a többiekével a szabadság általános formai törvénye szerint.

Ebben a tanításban rendkívül meggyengül a jog és az erkölcs kapcsolata. Novgorodcev, a jogelméletek történésze, helyesen állapítja meg, hogy amikor Kant „összefüggésbe akarja hozni a jogot az erkölccsel, szem elől téveszti a jog specifikus vonásait; amikor viszont a jog specifikus vonásainak kiemelésére törekszik, megfosztja a jogot az erkölccsel való kapcsolatától”⁵¹.

Mégsem lehet egyetérteni Novgorodcevvél, amikor azt állítja, hogy Kant „minden kapcsolatot felszámolt az erkölcs és a jog között”⁵². Kant valóban tagadja, hogy a jogelmélet az etikán alapulna, de csak annyiban, amennyiben etikán olyan tanítást értünk, amely egyes személyeknek, a társadalom egyes tagjainak különös erkölcsi kötelezettségeivel foglalkozik. Az „etikai” kanti fogalma azonban szélesebb ennél. Kant szerint a társadalmi életben szükségképpen megmutatkozik az emberek gyakorlati természete. Ezért kell benne valamiképpen megnyilvánulnia a gyakorlati ész elvének. A jogi szféra a gyakorlati ész kifejeződése, így ennek az észnek az alaptörvényéből, a szabadság (az „autonómia”) törvényéből kell levezetni. A szabadság fogalma

⁵¹ P. Novgorodcev: Kant i Gegel, v ih ucsenyijah o prave i goszudarsztve. Dva tipiczeszkijh posztrojenyija v oblasztyi filoszofii prava, Moszkva 1901. 113. old.

⁵² Uo. 112. old.

Kant egész „gyakorlati” filozófiájának legfontosabb fogalma. Ez hozza kapcsolatba Kant jogelméletét és erkölctanát. E tan szerint a szabadság egyidejűleg a személyes erkölcs alapja és a társadalmi élet célja. A politikai élet és harc ebből a szempontból az emberek harca a szabadság megszerzéséért. A jogra vonatkozó kérdésfeltevés maga is azon alapul, hogy az ember hajlama a szabadságra ellentmondásba kerül az eredendő rosszal, amely Kant szerint az empirikus ember elháríthatatlan végzete. Ezért nem kerülheti el az ember a kérdést: vannak-e olyan feltételek, amelyek mellett az egyes személy akaratát a társadalom többi tagjának vonatkozásában korlátozhatja a szabadság általános törvénye? A jog – véli Kant – éppen ezeknek a feltételeknek a rendszere.

Kant tehát nem választja és különíti el teljesen a jogot az etikától. Igaz, hogy a jog nem tartalmazhat követelményei között belső indítékokat: a jog alapján például a hitelező nem követelheti adósától azt a belső tudatot, hogy köteles az adósságát kiegyenlíteni. Ebben az esetben csupán az adós-kötelezettség külső teljesítéséről beszélhetünk, amelynek alapja a kényszerítés lehetősége.

De ha a jog nem követeli is meg feltétlenül a kanti elméletben a cselekedet belső indítékait, nem is zárja ki ezeket a követelményeket. Azonfelül a jogi törvényhozás az erkölcsi törvényhozás része. Az etikai törvények nemcsak erkölcsi kötelességeket írnak elő e fogalom tulajdonképpeni értelmében, hanem jogi kötelességeket is. Ebben az értelemben a jogi törvény a kategorikus imperatívusz különös következménye.

Abból, hogy a jogi törvények az etikai törvények területére tartoznak, Kant a jogi normák aprioritását vezeti le: alapjuk nem az, ami lenni szokott minden történés törvénye szerint, hanem az, aminek szükségképpen lennie kell a gyakorlati ész posztulátuma szerint. A jog meghatározásához – állítja Kant – el kell vonatkoztatnunk minden empirikus adottságtól; az utóbbiak csak tények, és semmilyen elv nem származtatható belőlük: nem arra világítanak rá, hogy mi igazságos önmagában, hanem csupán arra, hogy mit tartanak jogszerűnek itt

vagy ott, ekkor vagy akkor. Az, ami önmagában igazságos, egyedül a tiszta észből vezethető le.

Teljességgel nyilvánvaló, hogy a jogi törvényhozás aprioritása és alárendelése a tiszta gyakorlati észnek szükségszerűen rendkívül formális jelleget kölcsönöz a kanti jogelméletnek. Az erkölcs pusztán a gyakorlati ész törvényének tiszteletben tartásán alapul, és nem határozhat meg önmagában semmilyen külső viszonyt. A tiszta gyakorlati észből nem vezethető le semmiféle jogi tartalom.

Ami tehát a filozófiai megalapozást illeti, Kant teljesen formális jellegű jogelmélete a gyakorlati észről szóló tanításnak rendelődött alá: a jog az etikának, a jogi normák végső fokon a kategorikus imperatívusznak az alárendeltségébe kerültek.

De maga ennek a jogelméletnek a formalizmusa tárja fel a kanti filozófia egyik fontos tartalmi sajátosságát. Kant jogelmélete – nem kevésbé, mint etikája – a francia polgári forradalom német elmélete volt. Erre a tanításra teljes mértékben alkalmazható az, amit Marx a francia polgári liberalizmus nézeteinek és érdekeinek a kanti erkölcsfilozófia posztulátumaivá való átalakulásáról mondott. A francia liberalizmus a francia burzsoázia valódi osztályérdekein alapult. Kanttal más a helyzet. Ahogy Marx és Engels mondják, Kant a német polgárok „szépítő szóvivője volt”⁵³. Sem ő, sem a polgárok nem vették észre, hogy ezeknek az elméleti gondolatoknak „anyagi érdekek és az anyagi termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akarat* volt az alapja”⁵⁴. Illúziója folytán választotta el Kant „ezt az elméleti kifejezést a benne kifejezett érdekektől”, tette „a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt határozatait a »szabad akarat«, a magán- és magáért-való akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá, és így tisztán ideológiai fogalmi meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká”⁵⁵.

Mindez nem egyik pillanatról a másikra történt, hanem a XVIII.

⁵³ MEM 3. köt. Id. kiad. 181. old.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo.

századbeli francia és német társadalom szociális és politikai fejlődése során és ennek a fejlődésnek a hatására. A francia burzsoázia akaratának „anyagilag indokolt” határozatait a XVIII. század közepétől kezdtek kialakulni a politika és a jog elméletében. Rousseau jogi tanai-
ban a francia polgári liberalizmus eszméi olyan formát öltöttek, amely óriási hatást gyakorolt ennek a liberalizmusnak a további fejlődésére.

Az „energikus burzsoá liberalizmus” azonban – mint Marx és Engels írták – nem válhatott a német polgárság teoretikusainak közvetlen meggyőződésévé. „A német kispolgárok... visszaborzadtak” ennek a liberalizmusnak a gyakorlatától, „mihelyt az mind a rémuralomban, mind a szemérmetlen burzsoá vagyonszerzésben kiütközött”⁵⁶.

Mindez hatott Kant jogi tanainak fejlődésére. Különösen tanulságos e tekintetben a filozófus *államelmélete*. A forrás Rousseau; a francia gondolkodó eszméi rendkívül sajátos módon alakultak át a nézetek olyan rendszerévé, amely tele volt ellentmondásokkal, és gyakran siklott el hallgatással a kényes kérdések fölött.

A kanti államelmélet központi fogalma az állampolgári szabadság. Ezzel az elvvel egy sorba helyezi Kant az állampolgári *egyenlőséget* és az állampolgári *önállóságot*. Egyenlőségen azt érti, hogy csak azt ismerjük el fölöttünk állónak, aki ugyanarra kötelezhető, mint amire ő kötelez bennünket. Önállóságon azt érti, hogy függetlenek vagyunk más személyek akaratától, vagy jogunk van rá, hogy senki se képviseljen bennünket a törvény előtt.

Kant elismeri a szabadság és az egyenlőség elvét, és tagad minden örökletes előjogot. Hangja egy olyan gondolkodóé, aki szót emel a feudális társadalom intézményei ellen, és a polgári társadalmat védelmezi, ahol a személyiség jogának eszmeileg a személyes érdemen kell alapulnia, nem pedig a rendi kiváltságokon. Kantnak meggyőződése, hogy az ősök érdemei nem szállhatnak át az utódokra; sem a tehetség, sem az akarat nem örökölheto, és az örökletes nemesség nem több a valóságot nélkülözö vágyálomnál. Nyilvánvaló értelmetlenség azt

⁵⁶ Uo.

hinni, hogy az egész nép egyesült akarata ilyen kiváltságokkal ruháztatja fel a rendek egyikét. A társadalom hármasságát – az uralkodó, a nemesség és a nép hármasságát – idővel fel kell váltania a kettős tagolódásnak, amely csak a népből és az uralkodóból áll.

De Kant ennél is tovább megy. Úgy véli, hogy az állam eszményi formája a *képviselői köztársaság*. A nép java nem a boldogság, hanem az államrend összhangja a jogi normákkal. Az ész készlet bennünket a kategorikus imperatívusz útján, hogy erre az összhangra törekedjünk. A törvények igazságosságának nem lehet más ismérve, mint az „eredeti szerződés” eszméje, amelynek segítségével az emberek kilépnek a szabadságnak nem a törvényen alapuló „természeti” állapotából, elhatározzák, hogy mindenki számára közös törvényeket fognak követni, és létrehozzák a szabadságnak a törvényen alapuló polgári rendjét. Ennek az „eredeti szerződésnek” az eszméjével az összes államformák közül csak a köztársaság egyezik meg. Kant mindemellett teljesen tisztában van vele, hogy a létező állam messze van az eszményinek ábrázolt formától. Feltételezi azonban, hogy az állami főhatalomnak össze kell egyeztetnie a kormányzás módját ezzel az eszmével, s ha erre nem kerülhet is sor egyik pillanatról a másikra, fokozatosan és állandóan úgy kell a kormányzáson változtatni, hogy ténykedése egybeessék az egyedüli jogszerű renddel, a tiszta köztársasággal.

A jogrend kanti normái a következők: a nép képviselete a törvényhozásban, a hatalom alárendelése a törvénynek, a bíróságok függetlensége. Ennek a nézetnek megfelelően bírálja Kant az angol politikai rendszert, mivel megítélése szerint Angliában ezek a normák nem érvényesülnek. Ennek az országnak a törvényhozó hatalma a parlamenti miniszterek révén magánszemélyek érdekében használja fel a végrehajtó hatalmat – azoknak az érdekében, akik a parlamentben többséggel rendelkeznek, s akiknek vezetőiből a kormány összetevődik. „Az az illúzió – mondja Kant –, hogy a nép a maga megbízottain keresztül korlátozó hatalom lehet... nem képes annyira leplezni a zsarnokságot, hogy ez fel ne bukkanjon a miniszter által igénybe vett eszközökben. A népnek, amelyet meghatalmazottai képviselnek (a

parlamentben), szabadságának és jogainak e megbízottaiban olyan emberekkel van dolga, akik erősen érdekeltek önmaguk és családjuk javadalmazásában, amelyet a hadseregben, a flottánál, a polgári hivatalokban élveznek, s amely a minisztertől függ; ezek az emberek mindig inkább arra hajlandók, hogy maguk védelmezzék a kormányt (semhogy szembeszálljanak a hatalom követeléseivel...). Így hát az úgynevezett mérsékelt állami berendezkedés... értelmetlenség, és nem a joghoz tartozik, hanem csupán az óvatosság elve, azzal a céllal, hogy lehetőleg semmi se zavarja a népjogok hatalommal bíró megsértőit, amikor önkényük szerint befolyásolják a kormányt, s hogy mindezt a nép részére engedélyezett ellenzékiiség látszata leplezze.”⁵⁷

De ha Kant mentes volt is az angol alkotmányos monarchia érdekeit és előnyeit eszményítő burzsoá teoretikusok illúzióitól, maga is táplált illúziókat az Amerikai Egyesült Államokban kialakult polgári demokráciáról, valamint II. Frigyes despotikus porosz monarchiájáról. Az önkényuralmat az államrend legegyszerűbb és a gyakorlati megvalósítás szempontjából legkényelmesebb formájának tekintette, de egyszersmind a legveszélyesebbnek is, amely a legkönnyebben degenerálódik a társadalom érdekeivel szemben ellenséges despotizmussá. Ezt a veszélyt II. Frigyes Poroszországa szerencsésen elkerülte – véli Kant. Frigyes olyan uralkodó volt – Kant szemében –, aki nem rabszolgáknak akart parancsolni: arra törekedett, hogy az állam első szolgálja legyen, és olyan becsületesen, bölcsen és részrehajlás nélkül kormányozzon, mintha minden pillanatban számot kellene adnia tetteiről országa polgárainak. Kant nagyra becsülte II. Frigyesben azt is, hogy az uralkodó állítólag féltékenyen óvta a bírósági intézmények függetlenségét és pártatlanságát. Mindenekfölött pedig II. Frigyesnek a felvilágosodásra, valamint az államban megengedhető szabadgondolkodás és kritika határaitra vonatkozó nézeteivel értett egyet: „Okoskodjatok, amennyit akartok és amiről akartok, csak engedelmeskedjete.”⁵⁸ Ez a formula Kant szerint egyszerre fejezi ki gondola-

⁵⁷ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten. Kant's Gesammelte Schriften. VI. köt. Id. kiad. 319–320. old.

⁵⁸ Kant: Mi a felvilágosodás? A vallás a pusztá ész határain belül. Id. kiad. 88. old.

taink szabad hangoztatásának jogát és ennek a szabadságnak az állampolgári és politikai engedelmesség posztulátuma által való korlátozását. Gondolat- és szólásszabadság nélkül nincs felvilágosodás, e szabadságnak az engedelmesség szükségessége általi korlátozása nélkül nincs állam. Kantnak úgy tűnt, hogy II. Frigyes állama képviseli azt a formulát, amelyben ez a szabadság összekapcsolódik önmaga korlátozásával. Kant szavai szerint ez az állam a felvilágosodás korszakának vagy „Frigyes évszázadának” állama volt.

Kantnak a frigyesi monarchiára vonatkozó ítéletei nemcsak jó adag illúziót tartalmaztak, hanem bizonyos fokig ellentétben álltak a filozófusnak azzal a nézetével, hogy az állami berendezkedés legmagasabb rendű formája a képviseleti köztársaság. Kant vagy nem vette észre ezt az ellentmondást, vagy pedig feltételezte róla, hogy megszűnik a kormányforma történelmi változásával, amelynek eredményeképpen a kormányzás módjának az idők során összhangba kell kerülnie a valóban jogszerű államrend eszméjével.

Az eszményi jogállam – véli Kant – csak végcélja lehet a társadalom történelmi fejlődésének. Ehhez a célhoz csupán fokozatosan közeledhetünk, maga a közeledés pedig a fennálló államhatalom kötelezettsége és előjoga. De a közeledés visszafordíthatatlan. Az az államrend, amelyik eltér a jogállam eszméjétől, csupán időleges jelentőséggel bírhat. Kant, nem minden ünnepélyesség nélkül és közvetlenül a francia forradalomra hivatkozva, megjósolja, hogy az államberendezkedés legjobb formáját az egész emberi nem szükségképpen meg fogja valósítani. „Állítom – írja –, hogy ha nem vagyok is jós, napjaink jelei és előjelei alapján előre meg tudom mondani: az emberi nem el fogja érni ezt a célt, és haladni fog a tökéletesebb felé, olyan mozgással, amely ettől a pillanattól kezdve nem lesz többé regresszív.”⁵⁹

Kant úgy gondolja: feltétlen ereje csak olyan rendnek lehet, amely a jogi törvény tiszta követelményein alapul. Minden empirikus állami berendezkedés óhatatlanul fogyatékos. A hibák kijavításának és ki-

⁵⁹ Kant's Gesammelte Schriften. VII. köt. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Reimer, Berlin 1907. 88. old

küszöbölésének joga azonban nem a hatalom ellen felkelt népet illeti meg, hanem csakis ezt a hatalmat. A minden polgárt kötelező törvények nevében a hatalom engedelmisséget, követel. Senkinek semmilyen címen nincs joga szembeszegülni a hatalommal. Ha elismernénk az alattvalók jogát az ellenállásra, akkor ezzel azt ismernénk el, hogy a legfőbb hatalom nem a legfőbb hatalom – ami Kant szemében értelmetlenség.

Az ellentmondásokért, amelyek Kantnak a francia forradalomra, valamint a forradalmi ellenállás és erőszak népjogára vonatkozó nézeteiben mutatkoznak, nem egyedül Kant a felelős. Ezekben az ellentmondásokban a német polgárság szólal meg Kant hangján – az az osztály, amely sóvárogta a politikai élet megjavítását, de nem volt felkészülve a harcra, és vissza is riadt tőle.

Ez a jogi és politikai szemlélet a német polgárság gondolkodásmódját tükrözi. Kant Rousseau és részint Montesquieu eszméin nevelkedett, de nem egyszerűen az ő tanaikat ismétli. Ennek nemcsak az az oka, hogy Kantnak „érezhetően megvan a saját filozófiai stílusa”, ahogyan Novgorodcev írja⁶⁰, hanem elsősorban az, hogy a kanti „stílus” a német polgárságnak és Németország korabeli társadalmi helyzetének történelmi sajátosságait fejezi ki.

Az elmondottak megmagyarázzák Kant jogi eszméinek kettős hatását. Kanttal kezdődik, majd Fichtén át Hegelig halad a társadalmi gondolkodásnak az a fejlődési vonala, amelyben Engels a leendő német szocializmus egyik elméleti forrását látja. E gondolkodás keretében helyezkedik el Kant jogelmélete is, középpontjában a népszuverenitás tanával, egy olyan rend eszméjével, amelyben a személyiség nem idegen, önző célok eszköze többé, valamint azzal a nézettel, hogy a pusztító háborúkat a nemzetközi érintkezés és kereskedelem fejlesztése útján kell megakadályozni. Ezeknek az eszméknek a kiindulópontját Kant számára mindig a feudális társadalomnak és intézményeinek az a bírálata jelentette, amely társadalmi, jogi és erkölcsi tanaiban alakult

⁶⁰ P. Novgorodcev: Kant i Gegel, v ih ucsenyijah o prave i goszudarsztve. Id. kiad. 127. old.

ki: a feudális jobbágyi függés elítélése, a despotikus kormányzás – legrosszabbnak minősített – „patriarchális” formáinak tagadása, az egyház testületi tulajdonának tagadása.

Láttuk, hogy formális jogelméletében Kant számos olyan eszmét mondott ki, amely nem volt beszorítható a tisztán formális viszonyokba, és nyilvánvalóan a filozófus jogi nézeteinek reális alapjára utalt: a polgári „jogrend” ellentétére a feudális önkénnyel. Kant azt állította, hogy az elsajátítás és birtoklás valódi jogalapját csak a társadalom összes tagjainak a polgári állapotban uralkodó kollektív akarata foglalhatja magába.

Amint láttuk, az egész jogi koncepción a közbirtoklás eszméje uralkodik. Azt is láttuk, hogy a közbirtoklás fogalmát Kant kiterjeszti az állammá szervezett nép összes tagjainak egyesült szuverén akaratára.

Kant jogelméletében azonban a korabeli német polgárság államjogi tudatának korlátozottsága is tükröződik. A filozófustól mindig távol állt az a gondolat, hogy az állampolgárok gyakorlatilag beavatkozhatnak a fennálló helyzetbe, és változtathatnak rajta. A társadalomfejlődés kanti elve nem a forradalom, hanem az evolúció, nem a rendszer megdöntése, hanem a reform. Ennek az oldalának köszönhetette Kant elmélete, hogy oly befolyásos és vonzó lett később a szociáldemokrata opportunizmus és reformizmus számára.

Kant úgy látja, hogy a létező államok közül egyik sincs összhangban az ő jog- és államelméletével, valamint a társadalomnak azzal az állami és jogi szervezeti típusával, amely a legjobban megfelelne „a szabadság törvényének”. Ezért az, aminek lennie kellene, de valójában nincsen, mind a jog, mind az erkölcs területén ellentmondásba kerül azzal, ami van, noha nem kellene lennie. A társadalom- és államszervezés kérdéseiben ez az ellentmondás különös élességre tesz szert. Kant tisztában volt vele, hogy nem olyan államban él, amilyennek az eszméjét *A jogelmélet metafizikai elveiben* kidolgozta. Ő maga tapasztalta – II. Frigyes Vilmos idején –, hogy mennyire csálóka és ingatag a gondolatszabadság a porosz királyságban, hogy a hatóságok nézetei és cselekedetei milyen távol állnak a szabadság törvényével egybehangzó, jogszerű cselekedetektől.

8. § KANT „GYAKORLATI” FILOZÓFIÁJÁNAK TARTALMI TENDENCIÁJA

Kant „gyakorlati” filozófiájának két eszméje mély pozitív nyomokat hagyott a gondolkodás történetében: az egyik az etikának a vallástól független megalapozása, a másik a személyes boldogság etikájának háttérbe szorítása a kötelesség-etika javára. Elsőként nem Kant vezette be ezeket az eszméket a tudomány mindennapos gyakorlatába. Az etika függetlenítésével mint felvilágosító lépett fel, aki aláássa a vallás egyik pillérét. E tanításának még nagyobb jelentősége van, mint *A tiszta ész kritikájában* az istenbizonyítékok bírálatának.

Amint már megjegyeztük, Kant óvatos, egyáltalán nem kihívó formában adta elő idevágó gondolatait. Forradalmasító tendenciájakat nem fedte fel. *A vallás a pusztta ész határain belül* című értekezésében egyenesen arra törekedett, hogy napvilágra hozza a kereszténység és kiváltképpen a protestantizmus alapvető dogmáinak racionalista értelmét. Még nagyobb jelentősége volt annak, hogy az erkölcsi törvényről szóló tanítását Kant a „kategorikus imperatívusz” tanaként fejtette ki. Az imperatívusz formája azt a gondolatot sugallta, hogy az erkölcsi törvénynek csak egy isteni parancsolat lehet a forrása. Így értelmezte Kantot például Schopenhauer. A kanti filozófia bírálatával foglalkozó művében, valamint az etika két alapproblémájáról írt értekezésében Schopenhauer elmarasztalja Kantot az erkölcs megalapozásában tanúsított következtetlenségéért és ellentmondásosságáért. Schopenhauer szerint a kanti etika „autonómiája” vagy függetlensége a vallástól csak látszólagos. Formailag nem az erkölcs támaszkodik a teológiára, hanem a teológia az erkölcsre, sőt belőle következik. Ez azonban – állítja Schopenhauer – „azért van, mert az erkölcs maga alapul rejtett teológiai előfeltevéseken”⁶¹. „Annak a nézetnek, amely az etikát *imperatív formában* fogja fel, mint a *köteles-*

⁶¹ A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Schopenhauer's Sämmtliche Werke. 4. köt. Hrsg. von Julius Frauenstädt. Brockhaus, Lipcse 1908. 125. old,

ségek tanát, és annak az elképzelésnek, hogy az emberi cselekedetek erkölcsi értéke vagy értéktelensége a *kötelességek* teljesítésével vagy megsértésével függ össze – mondta Schopenhauer –, a *kelléssel* együtt vitathatatlanul a teológiai erkölcsben és mindenekelőtt a tízparancsolatban van a forrása.”⁶² A kanti elképzelés lényegileg arra az előfeltevésre utal, hogy az ember valamilyen másféle akarattól függ, amely parancsol neki, s kiszabja a jutalmat és a büntetést. Kant – jelenti ki Schopenhauer – eredményként tünteti fel azt, amit elvként vagy előfeltevésként kellett volna szerepeltetnie (vagyis a teológiát), előfeltevésül pedig olyasmit fogad el, amit le kellett volna vezetnie mint eredményt (a parancsot). Amikor pedig ebben az elferdített formában adta elő a dolgot, „nem ismerte fel, hogy a régi, közismert teológiai erkölcs áll előtte”⁶³.

Schopenhauer olyan emberhez hasonlítja Kantot, aki a maszkabálon egész este egy álarcos hölgynek udvarol, és szeretné meghódítani, amikor azonban a hölgy végül „leveszi az álarcot, kiderül róla, hogy az illetőnek a felesége”⁶⁴.

De ez még nem minden. Saját fogalma ellenére, a Kant-féle feltétlen kötelesség nemcsak jutalmat követel magának, hanem még halhatatlanságot is a megjutalmazott részére, továbbá létezést annak, aki a halhatatlanságot megadja (istennek). A jutalom a kanti etikában nemes arculatot ölt, mivel „legfőbb jó” néven jelenik meg, amely egyesíti az erényt és a boldogságot. Ez azonban lényegileg nem más – magyarázza Schopenhauer –, mint ugyanaz a boldogságra irányuló, tehát a haszonra támaszkodó „eudaimonisztikus” erkölcs, amelyet Kant ünnepélyesen kidobott rendszerének főbejáratán, majd titokban újra beengedett a hátsó lépcsőn mint legfőbb jót. „Így bosszulja meg magát – zárja fejtegetéseit Schopenhauer – a *feltétlen, abszolút kellés* ellentmondást rejtő előfeltevése.”⁶⁵

Az a felfogás, hogy az etika az imperativuszok és a kötelességek

⁶² Uo. 124–125. old.

⁶³ Uo. 126. old.

⁶⁴ Uo. 169. old.

⁶⁵ Uo. 124. old.

tana, már Kant előtt is igen elterjedt volt nemcsak a teológiában, hanem a filozófiában is. Akkor azonban az erkölcsöt alapozták istennek „másutt” már „bebizonyított” akarátára, ami teljesen következetes eljárás volt. Ha viszont Kanthoz hasonlóan arra törekszünk, hogy a megalapozást függetlenítsük az isteni akarattól, és vallási előfeltevések nélküli etikát akarunk, akkor „nincs jogunk többé más forrás nélkül alapul venni ezt az imperatív formát, ezt a »neked kell«-t és »ez kötelességed«-et”⁶⁶.

Schopenhauer cáfolhatatlan pontossággal fedte fel a Kant-féle autonóm etika alapvető ellentmondását. Mint ateistát, visszataszította az etika kanti megalapozásának kompromisszumos, vallási vonatkozásban óvatos formája. Schopenhauer azonban nyilvánvalóan lebecsülte a kanti kísérlet elvi jelentőségét – azét a próbálkozásét, amely, ha következetlenül is, függetleníteni akarta az etikát a vallástól.

Hegel ellenben, aki más kérdésekben igen szigorúan bírálja Kant metafizikáját, elismeri az „autonómia” elvének jelentőségét. Hegel kifejti, hogy Kant szemében „az akarat számára csak az a cél szabadságának célja, amelyet önmagából merít”. És Hegel helyesli a kanti etikai „autonómia” humanista gondolatát: „Nagy haladás annak az elvnek a felállítása, hogy a szabadság a végső forgáspont, amely körül az ember forog, az a végső csúcs, amelynek nem imponál semmi: úgyhogy az ember nem ismer el semmit, semmiféle tekintélyt, amennyiben szabadságával ellenkezik.” A kanti filozófia iránti rokonszenvet többek közt az a gondolat váltotta ki – folytatja Hegel –, hogy „az ember valami teljesen szilárdat, megingathatatlant, egy szilárd középpontot talál önmagában”⁶⁷.

Hegel nézete sokkal inkább fedi Kant gyakorlati filozófiájának valóságos tendenciáját, mint Schopenhaueré. Kant maga egyértelműen elvetette azt a próbálkozást, hogy filozófiáját egyszerűen „a teológia szolgálojának” tüntessék fel. Kijelentette (*A fakultások vitájában*), hogy még ha elfogadjuk is a skolasztika formuláját, az ő eseté-

⁶⁶ Uo. 126. old.

⁶⁷ Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Harmadik köt. Id. kiad. 417–418. old.

ben a filozófia nem uszályhordozója a teológiának, hanem fáklya-vivője, azaz előtte jár, és megmutatja neki az utat. A vallásról szóló értekezésében egyenesen „az ész vallásának”, „tisztá észhitnek” nevezte saját vallását. Rámutatott, hogy „az a vallás, melyben először tudnom kell, hogy valami kötelesség, s csak utána ismerhetem el isteni parancsként, *természetes vallás*. – Aki csupán a természetes vallást nyilvánítja morálisan szükségszerűnek, azaz kötelességnek, (vallásos dolgokban) *racionalistának* is nevezhető.”⁶⁸

Nem meglepő tehát, hogy Kant etikai és vallási tárgyú művei magában a teológiában is – többek közt a protestáns teológiában – a fejlődés ösztönzői voltak. A filozófiában ezeket a nézeteket Reinhold fejlesztette tovább, Kant első népszerűsítője, majd Fichte is, *Minden kinyilatkoztatás kritikája* című értekezésében. Teológiai továbbfejlesztői: Tieftrunk, Rehr, Wegmeider, Paulus.

Az erkölcs „autonómiájának” eszméjén kívül, az erkölcsi kötelesség gondolata is kifejezi Kant etikájában a kor haladó szellemét. Igaz, hogy Kant ezúttal is letompította a gondolat élet, maga csökkentette elképzelésének lehetséges horderejét. A kötelességet úgy fogta fel, mint az erkölcs formális posztulátumát, mint a moralitás tartalom nélküli követelményét az emberrel szemben. Ahogy Hegel mondja, Kant „megáll a *kellésnél*”, a morálisról szóló beszédnél⁶⁹. Kant elismerte ugyan az akaratnak azt a képességét, hogy általános módon, azaz gondolkodva határozza meg önmagát; „ámde azzal, hogy ezt elismerjük – tette hozzá –, még nem adtunk választ az akarat, vagyis a gyakorlati ész *tartalmának* kérdésére. Ha azután azt mondják, az ember a *jót* tegye akaratának tartalmává, akkor mindjárt továbbkérdézzük, hogy ennek a tartalomnak mi a tartalma, azaz meghatározottsága. Azzal a pusztá elvvel pedig, hogy az akaratnak egyeznie kell önmagával, s éppúgy azzal a követelménnyel, hogy a kötelességet teljesíteni kell a kötelesség kedvéért, nem jutunk előbbre.”⁷⁰

⁶⁸ Kant: A vallás a pusztá ész határain belül. Id. kiad. 301. old.

⁶⁹ Hegel: Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet. Id. kiad. 419. old.

⁷⁰ Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. Bp. 1950. 110. old.

Ennek ellenére a kanti kötelesség-tannak volt egy oldala, amely meghaladta a rendszer üres formalizmusát. A kötelesség parancsának és azoknak a hajlamoknak a viszonyára gondolunk, amelyek akkor is működnek az emberben, ha tudatában van kötelességének. A kötelesség parancsát teljesíteni kell, mielőtt megfogalmazódik vagy tudatossá válik. Bármennyire vonzzák is az embert a kötelességnek ellentmondó érdekei és hajlamai, ezeket le kell győzni, alá kell rendelni a kötelesség hajlíthatatlan követelményének. Aki a kötelesség parancsának rendeli alá a kötelességnek ellentmondó személyes és pusztán személyes érdekeit, az már nem veti magát alá semmiféle célnak, amely nem egyeztethető össze a személyiség saját akaratából fakadó törvénnyel. Az egyéni hajlamain felülkerekedő személyiség kanti eszméje tiszteletet ébreszt, és magasztos rendeltetést tulajdonít az embernek.

A német polgári publicisták és filozófusok a XIX. század végén és a XX. század elején Kant ellentmondásos világnézetének azt az oldalát ragadták meg, amely már a XVIII. század végén is a német polgári gondolkodás éretlenségét és gyengeségét tükrözte. Ez a gyengeség a kantianizmus XIX–XX. századi epigonjainak kezén egyenesen reakcióssá vált, olyan nézetek igazolásának eszközévé, amelyek szembe szegültek a társadalmi-politikai élet forradalmi átalakításának gondolatával.

A kanti erkölcstannak és vallásfilozófiának az az elképzelése, hogy az emberi természet „eredendően rossz”, a pesszimizmus metafizikus elméleteinek támaszává lett az antropológiában, a társadalmi-politikai tanokban. A végtelenbe nyúló erkölcsi tökéletesedést (a halhatatlanság posztulátumát) úgy értelmezték – a társadalmi-politikai fejlődéstörténet síkján –, mint a szocializmus eszményének elérhetetlenségét; a reformisták a szocializmus megvalósítása helyett a soha célhoz nem érő örökös előrehaladás eszméjét hirdetik. Kant gondolatát az örök békéről utópiának és csak utópiának nyilvánítják a polgári ideológusok.

Ezeknek a doktrínáknak a kibontakoztatásával a polgári és a szociáldemokrata közgazdászok, politikusok, szociológusok, moralisták nemcsak átvették a kanti világnézet reakciós vonásait, hanem fel is

erősítették, értelmezték és élesebbre rajzolták őket. Hermann Cohen és Eduard Bernstein Kantja, Heinrich Rickert és Hugo Münsterberg Kantja nem az igazi történelmi Kant volt, nem a kötelesség magasrendű tanának védelmezője és az „örök béke” elméletének szerzője. Az újkantiánus „érték”-elmélet, annak a követelménynek az apológiája, hogy a személyiség oldódjék fel a személytelen államban, nyomait sem őrizte meg az emberi személyiség méltóságára és értékére vonatkozó humanista kanti nézeteknek. Kant újkantiánus követői és hirdetői nemcsak epigonok voltak, hanem el is torzították Kant gondolatait. Nem csupán az ismeretelméletben ferdítették el Kantot, félredobva a „magánvaló dolog” fogalmában rejlő materialista tartalmat: éppúgy elrontották Kant történetfilozófiai és jogfilozófiai elméleteit is, amelyeket a német gondolkodó az etikához kapcsolt. Teljesen fölösleges a kanti filozófia valóságos tévedéseit, ellentmondásait és fogyatékoságait olyan eszmékkel gyarapítani és terhelni, amelyek Kant tanításával összefüggésben alakultak ugyan ki, de olyan értelmet tulajdonítanak e tannak, hogy maga Kant feltétlenül és teljes meggyőződéssel megtagadta volna.

HETEDIK FEJEZET

ESZTÉTIKA

1. § ELŐZETES MÓDSZERTANI MEGJEGYZÉSEK

Elméleti tartalmát illetően a kanti esztétika a XVIII. század végi német társadalom eszmei életének bonyolult ténye és tényezője. Ez az esztétika, bármennyire elvont elméleti tartalmat fejez is ki, a német társadalmi gondolkodás jelensége. Annak a tudománynak kell tehát megvilágítania, amelyet a társadalmi tanok történetének nevezünk. E tudomány módszerét a marxizmus-leninizmus szolgáltatja – közelebbről, a történelmi materializmus és ennek alkalmazása az eszmei fejlődésre.

Mint Marx rámutatott, a tudományos ideológiatörténetnek nemcsak az a feladata, hogy feltárja a társadalmi élet történelmi feltételeiben gyökerező egyik vagy másik ideológia reális alapjait. A marxista módszer nem egy eszmei konstrukciótól halad ennek „földi” alapjaihoz, reális társadalmi-történelmi gyökereihez. Aki az ideológiai jelenségek tudományos magyarázatának feladatát pusztán e jelenségek reális létalapjainak kutatásában és feltárásában látja, az nem a marxizmusnak, hanem a Marx előtti tudománynak az álláspontját teszi magáévá. Ilyen állásponton volt például Feuerbach a vallással foglalkozó híres vizsgálódásaiban. Feuerbach megvizsgálta a fantasztikus vallási istenképzeteket, majd igyekezett kimutatni valóságos „földi” alapjukat. Arra törekedett, hogy az isteni erők és lényegiségek hierarchiájában, amelyet a keresztény tanok hirdettek, felfedje a hűbéri társadalom hatalmasságainak, politikai erőinek reális hierarchiáját.

Marx bebizonyította, hogy ez a módszer nem elégséges az ideológiatörténet materialista magyarázatához. A marxizmus nem áll meg az ideológiai konstrukciók reális magjának megjelölésénél. A marxista történettudománynak az a feladata, hogy megmutassa, miért hoznak létre szükségszerűen a társadalmi alap, a társadalmi (termelési) viszonyok meghatározott fajtái meghatározott ideológiai képzeteket, fogalmakat, hiedelmeket, eszményeket stb. Marx szerint csak ezzel a módszerrel lehet az ideológiát tudományosan megmagyarázni.

Marx és Engels azonban rámutattak, hogy az effajta magyarázat korántsem egyszerű. Minél bonyolultabb egy ideológiai építmény, minél elvontabb a talajául szolgáló társadalmi-történelmi valósághoz képest, annál kevésbé lehetséges és megengedhető, hogy az eszmei jelenséget *közvetlenül* vezessük le történelmi anyagi alapjából.

Az eszmei élet magas fejlettségű formáiban – mint egyébként a társadalmi ember tevékenységének más formáiban is – egy figyelemre-méltó törvény működik. A marxizmus alapítói a következőképpen fejtik ki ezt a törvényt. A társadalom egymást váltó nemzedékei között egy sincs olyan, amely abban a pillanatban, amikor a tudatos tevékenység időszakába lép, és nekilát az előtte álló feladatok megoldásának, kénytelen volna mindent egészen előről, a semmiből kezdeni, anélkül, hogy elődeinek tapasztalataira támaszkodhatna. Az emberek maguk csinálják történelmüket, de olyan körülmények között, amelyeket nem ők maguk hoztak létre és választottak maguknak. Készen találnak egy adott történelmi társadalmi helyzetet, amely már az ő színrelépésük előtt alakult ki. Készen találják továbbá azoknak a nézeteknek, fogalmaknak, eszméknek a rendszerét, amelyeknek segítségével és amelyeknek a formájában elődeik tudatosítani és elgondolni igyekeztek saját társadalmi – szociális és politikai – valóságukat. A megjelenésük előtt kialakult vallási, filozófiai, tudományos és művészeti képzetekről van szó.

Az új nemzedék nem teljesen tudattalanul és ösztönösen cselekszik. Igyekszik tisztázni a maga számára tevékenységének feladatait, céljait és feltételeit. Ehhez azonban először is kénytelen igénybe venni azokat a történelmi, politikai, jogi, filozófiai, vallási, művészeti fogal-

makat és képzeteket, amelyeket nem maga ez a nemzedék hozott létre, hanem a korábbiak alkottak meg. Másodszor, kénytelen olyan fogalmakhoz és képzetekhez folyamodni, amelyek egy *másfajta* történelmi szituáció tudatosítása céljából keletkeztek, és a társadalom történelmi, eszmei fejlődésének egy másik – korábbi – szintjét tükrözik.

Persze, az új – a jelenlegi – nemzedék nem passzívan használja fel az előtte kialakult ideológiai képzeteket. Nem hagyja őket érintetlenül. Változtat rajtuk, hogy alkalmassá váljanak a korabeli, sajtászerű és a szó szoros értelmében példa nélkül álló feladatok tudatosítására. E fogalmak közül némelyiket egyszerűen elveti mint teljesen alkalmatlant vagy éppenséggel az adott feladatokkal ellentétet, némelyiket átalakítja, közelíti a korabeli feladatokhoz¹. De kénytelen valamiképpen felhasználni őket. Nem dolgozhat ki egyik pillanatról a másikra teljesen új fogalmakat, amelyek nincsenek semmilyen kapcsolatban, semmilyen összefüggésben az előző nemzedékek ideológiájával. Kénytelenek – legalábbis részben – a filozófiai, tudományos, esztétikai hagyományra támaszkodni. Amikor régi ideológiai formákat alkalmaznak a társadalmi élet és harc új feladataihoz, még a legaktívabb, leginkább alkotó jellegű, látszólag csak a kortársigényekre összpontosított alkalmazási formákban is pontosan kimutathatók és kijelölhetők ennek a hagyománynak a jegyei és vonásai.

Nem szabad megfélemedkeznünk az ideológiai munkamegosztás hatásáról sem. Engels a 90-es években írt kései leveleiben újból hangsúlyozta ennek nagy jelentőségét. A szellemi munkamegosztás folytán növekszik az ideológiai alkotás valamennyi ágának viszonylagos önállósága. Létrejön az önálló filozófiatörténet, tudománytörténet, vallástörténet, művészettörténet. A filozófiatörténet keretében kialakul a logika története, az etika története, az esztétika története stb.

¹ Marx kimutatta, hogy például a francia klasszicizmus esztétái és drámaírói magukévá tették és a korabeli művészeti feladatoknak megfelelően átalakították Arisztotelész tragédiaelméletét. Ez az átértelmezés annyira életbevágó volt számukra, hogy amikor Dacier bebizonyította, milyen hibákat követtek el Arisztotelész *Poétikájának* értelmezésében, továbbra is tartották magukat saját, történelmileg hibás értelmezésükhöz.

Az ideológia-magyarázat marxista módszerének mindezek az alapelvei feltétlenül szemmel tartandók a filozófiatörténeti kutatások minden területén. Nagy jelentőségük van Kant filozófiájának és esztétikájának tanulmányozása szempontjából is.

Arról van szó, hogy ennek a filozófiának és esztétikának a vizsgálatát megnehezíti azoknak a történelmi körülményeknek a rendkívül sajátos jellege, amelyek a XVIII. század közepén és kivált a század végén Németországnak és a német társadalmi tanoknak a fejlődését jellemezték.

Kant filozófiája a francia polgári forradalom elméleti tudatosítása volt, de nem Franciaország, hanem a korabeli elmaradott Németország történelmi fejlődési feltételei alapján. Az egykori feudális társadalom osztályaiból itt még nem alakultak ki a *kapitalista* társadalom osztályai. A német burzsoázia még nem ismerte fel önmagát a polgári társadalom osztályaként.

Ez a helyzet olyasvalamit idézett elő, ami Franciaországban ismeretlen volt, de Németországra nagyon jellemző. Franciaországban a polgári osztály természetesen nem volt mentes politikai és ideológiai tevékenységében minden illúziótól. A saját közvetlen – szűk, önző – osztályérdekeikért folytatott harcot a francia forradalmi polgárok olyan harcnak látták, amelyet ők a feudális rend által elnyomott egész nép érdekeiért, az egyetemes szabadságért és egyenlőségért vívnak. Ez persze illúzió volt. De a forradalmi helyzetben, majd később a forradalomban ennek az illúciónak teljesen reális alapja volt.

Franciaország polgári osztálya valóban maga köré tömörítette a XVIII. század végén és magával ragadta az 1789-ben kirobbant forradalomban a francia nép összes ellenzéki és forradalmi rétegeit, osztályait és erőit. Olyen pillanata volt ez a történelemnek, amikor a forradalmi osztály *önálló* osztályként cselekszik ugyan, de bizonyos ideig úgy lép fel, mint a régi rend által elnyomott *összes* társadalmi erők képviselője. Később ez a képviselőlet megszűnik. Magán a „harmadik renden” belül antagonisztikus érdekellentét mutatkozik a munkások és a tőkésosztály között. A burzsoázia immár nem képviseli az egész elnyomott nép érdekeit.

A forradalmi illúziók átadják helyüket a realista prózának. Leplezetlenül és visszataszítóan jelentkezik az osztályöznés, a harácsoló osztályszellem.

Ahhoz, hogy mindez végbemehessen, a polgári osztálynak már akkor meg kellett értenie és világosan fel kellett fognia osztályérdekeit – végső fokon: anyagi érdekeit –, amikor még az egész nemzet forradalmi „képviselésének” időszakát élte. Így is történt. A francia burzsoáziának már sok olyan illúzióra nem volt szüksége, amely a XVI–XVII. század polgári forradalmaiban még szellemi előfeltétele volt a forradalmi tevékenységnek. Nem volt szüksége vallási indítékra, forradalmi tetteinek vallási igazolására, mint például a német paraszti és városi forradalmároknak a XVI. század elején, vagy az angol forradalmi polgároknak a XVII. század 40-es éveiben. Eszmei zászlóikra világi jelszavakat írtak, nem vallásiakat.

Egészen más helyzet alakult ki a XVIII. század végén Németországban. A német gondolkodók és publicisták, akik üdvözölték a francia polgári forradalom megkezdését – Kant az elsők közé tartozott –, saját forradalmi szimpátiáik indokolásakor nem hivatkozhattak közvetlenül az anyagi osztályérdekekre. Ezeket az érdekeket még nem mint *osztályérdekeket* tudatosították. Németországban elhaltak már a feudális társadalom rendjei, de a kapitalista társadalom osztályai – mint olyan osztályok, amelyek *tudatában vannak* saját érdekeiknek – még nem születtek meg.

Ilyen körülmények között a még kialakulatlan osztálytudat eszmei kifejeződése különvált – Kant elvont gondolkodásában – az anyagi osztályérdektől, amelyet ez a tudat valóban tükröz.

A reális politikai erőnek és a világos osztályöntudatnak az elégtelensége miatt a filozófus figyelme nem a társadalmi rend ellentmondásainak gyakorlati megoldására irányult, hanem csupán az ellentmondások gondolati – „ideológiai” – leküzdésére, a filozófiai gondolkodás elvont világából való kiküszöbölésére. Kant politikai gondolkodása „etizálódik”, azaz a társadalmi élet etikai ellentmondásaira és etikai, *pusztán etikai* megszüntetésük módjára korlátozódik. A valóságos osztályérdekek Kant tudatában a „gyakorlati”, vagyis etikai „ész”

elvont „posztulátumaivá” alakulnak át. A tartalmilag formális „kategorikus imperatívusz” (az erkölcsi kötelesség feltétlen parancsa) helyettesíti a társadalom forradalmi átalakítására irányuló kategorikus akaratot.

Kant filozófiai tudatát emiatt mély ellentmondások jellemzik. Rousseau demokratikus eszméinek hatása előmozdítja Kantnak azt a meggyőződését, hogy minden emberi személyiséget feltétlen méltóság illet meg. A személyiséget a filozófus öncélnak tekinti, nem pedig a személyiségen kívüli célok eszközének. E gondolat fényében még élesebbé válik az a felismerés, hogy a társadalmi életben a rossz uralkodik. A rossz uralma nem egyeztethető össze a személyiség öncélúságával, és ezt minden pillanatban megkérdőjelezi.

Kant azonban egyszersmind tagadja, hogy ezt a rosszat lehetséges volna harcban legyőzni, és forradalom útján kiírtani. Úgy véli, hogy a valóságos világ „a rosszon nyugszik”, és nem menthetik meg a rosszal szembeszegülő erők. Az emberi viszonyok harmóniáját nem a reális földi világban posztulálja, hanem a filozófiai spekuláció világában, az „intelligibilis”, „érzékfölötti” világban, amely a „jelenségeken” túl, a „magánvaló dolgok” területén található.

Rendkívüli szubjektív becsületessége miatt azonban Kant megengedhetetlennek látja, hogy az „érzékfölötti”, „intelligibilis” világ hitét (azét a világét, ahol állítólag harmonikusan megoldódnak az élet etikai és társadalmi ellentmondásai) úgy kezeljük, mintha a *tudományos* világnézet bizonyított tétele volna. A tudomány csak az oksági törvényeknek alávetett, tér-időbeli „jelenségvilágot” foghatja fel. Az „intelligibilis”, „érzékfölötti” világ örökre és elvileg zárva van a megismerés előtt. Ebben a világban feltétlenül *hinni* kell, hiszen a beléje vetett hit nélkül összeomlik az erkölcs és az erkölcsi világrend minden lehetősége, de nem szerezhető róla semmilyen tudományos hitelességű, bizonyítékon vagy evidencián alapuló ismeret. Az oksági feltételezettség és a szabadság, a jelenség és az érzékfölötti „magánvaló”, a szükségszerűség és a célszerűség világainak dualizmusa nem egyszerűen a német idealista filozófus gondolati építményének ellentmondása. Ezt a konstrukciót és ezt a dualizmust annak a társadalom-

nak a példátlan ellentmondásossága hívta életre, amelyben ez a filozófia keletkezett; az a példátlan történelmi helyzet és társadalmi meg-hasonlottság idézte elő, amelyet ez a filozófia visszatükröz.

A tükrözés azonban nem közvetlen, nincs egyenes és egyértelmű oksági kapcsolatban saját társadalmi alapjával. Kantra teljes mértékben alkalmazható az, amit a korábbiakban említettünk: a gondolkodás, amelynek segítségével az emberek – történelmük alkotói – saját történelmi cselekvésüket tudatosítani igyekeznek, szükségképpen közvetített jellegű. A kanti filozófia nem csupán a francia polgári forradalom német elmélete. Közvetítette ezt az elméletet a Kant korabeli német filozófia tartalma, valamint az a hatás, amelyet a kanti filozófia kialakulására tett a Kant előtti – német és nyugat-európai – filozófiai gondolkodás története.

Ha tehát tudományosan akarjuk vizsgálni Kant filozófiáját, akkor figyelembe kell vennünk közvetítésének minden láncszemét és minden eszmei sajátszerűséget, amelyet elméleti leszármazásának története mutat fel.

Ez a megállapítás Kant egész filozófiájára igaz, de kiváltképpen érvényes a kanti *esztétikára*.

Kant filozófiájának más alkotóelemeihez – például az ismeretelmélethez, az etikához, a vallásfilozófiához – képest az esztétika kevésbé volt a korabeli német társadalmi-politikai valóság jelenségeinek, folyamatainak és feladatainak közvetett tudatosítási formája. A kanti etika is a német társadalmi élet reális ellentmondásainak és viszonyainak „felépítmény jellegű” gondolati kivetítése volt ugyan egy eszmei, intelligibilis világba, de mégiscsak – bár csak végső fokon – ezekből a *reális* ellentmondásokból és viszonyokból indult ki; elvont elméleti formája, amelyet filozófiatörténeti előzmények és hatások alapoztak meg, a korabeli társadalmi viszonyokból adódó, *gyakorlati* feladatok tudatosításának, megfogalmazásának és megoldásának elméleti formája volt.

Az esztétikával más a helyzet. Kant nem azért foglalkozott az esztétika kérdéseivel, mert érdekelte a korabeli művészet, amely – jól vagy rosszul – mindig a kor társadalmi életének jelenségeit és igényeit

tükrözi. Kant egész életét Königsbergben töltötte, Kelet-Poroszország nagy tengerparti központjában, ahol élénk volt a kereskedelem, de a művészeti élet pulzusa lassan vert és erőtlennül. Nem voltak múzeumok, sem jelentős építészeti és képzőművészeti alkotások. Kant úgyszólván nem ismerte a képzőművészeteket és történetüket. A zenét sem ismerte, sőt alacsonyabb rangú művészetnek tekintette. Nem annyira a kortárs zeneszerzők – Bach, Haydn, Händel, Mozart – nagy művészetét látta benne, mint inkább azt a – saját kifejezése szerint – „kevésbé udvarias” művészetet, amely zajjal tölti be a teret, és akadályozza az elmélyült szellemi munkát. Jártas volt a latin irodalomban, és szívesen idézett római szerzőktől, de többre becsülte bennük a gondolkodót, az ékesszólás mesterét, mint a szó művészt, a költőt. Német irodalmi ismeretei alig jutottak el a Sturm und Drang korszakáig. Rousseau nagy hatást gyakorolt rá, de inkább társadalmi, etikai és ideológiai eszméivel, mint művészetével.

Kantnak az esztétika kérdései iránti érdeklődése tehát nem a művészet és ennek társadalmi funkciója iránti *közvetlen* érdeklődésen alapult. Sőt, még csak nem is az *esztétikai elmélet* mint olyan iránti érdeklődésen.

Igaz, Kant kitűnően ismerte az esztétikai elmélet irodalmát: nem csak a német esztétikát Baumgartentől Lessingig és Winckelmannig; tüzetesen tanulmányozta az angol esztétikát is, megismerkedett Hutcheson, Shaftesbury, Home, Burke minden kiemelkedő esztétikai művével. Jártas volt a francia klasszicizmus irodalom- és művészetelméletében is. Otto Schlapp munkája² minden kétséget eloszlat Kant esztétikai erudíciójának szélessége, megalapozottsága és komolysága felől.

Az esztétika elméletének erre az alapos ismeretére azonban Kantnak azért volt szüksége, hogy olyan elméleti feladatokat oldjon meg, amelyek *nem az esztétika területéhez* mint olyanhoz tartoznak. Kant esztétikai tanítása példa nélkül áll abban a tekintetben, hogy egy filo-

² O. Schlapp: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilstkraft. Göttingen 1901.

zófiai rendszer részeként nem annyira a kutatás speciális területét alkotja, mint inkább egyfajta „másodlagos” – ha szabad így mondani – „felépítmény” szerepét tölti be; de nem a felölelt művészeti jelenségek és a talajukul szolgáló reális életviszonyok felépítménye, hanem a kanti elméleti – filozófiai – rendszeré. Kant azért fordult az esztétikához, hogy megoldja a filozófiai tanainak elméleti tartalmában mutatkozó ellentmondást, amely ellentétes részekre szakította filozófiját.

Kant maga ismeri el, mégpedig éppen *Az ítéelőrő kritikájában*, hogy „a természetfogalom mint az érzékinek a birodalma és a szabadságfogalom mint érzékfölötti birodalom között áttekinthetetlen a szakadék, az egyikből a másikba tehát (az ész elméleti használata segítségével) nem is lehetséges az átmenet”³. Ez a sokatmondó szövegrész két olyan világról beszél, amely annyira különbözik egymástól, hogy egyik sem hathat a másikra. A másodiknak azonban Kant szerint mégis hatnia kell az elsőre: a szabadságfogalomnak az érzéki világban kell megvalósítania a törvények által kitűzött célt. Ezért a természetet úgy kell elgondolni, hogy formájának törvényszerűsége megegyezzek annak a célnak legalábbis a lehetőségével, amely a szabadság törvényei szerint valósítandó meg a természetben. Következésképpen „kell, hogy alapja legyen annak az *egységnek*, amely a természetben rejlő érzékfölöttit összekapcsolja azzal, amit a szabadságfogalom gyakorlatilag tartalmaz”⁴.

Az ítéelőrő kritikájának éppen az a feladata, hogy megvizsgálja, hogyan gondolható el a filozófiában – mégpedig nem *elméleti* fogalmakban, hanem az ítéelőrő *sajátos* funkciójában – annak az egységnek az alapja, amely az érzékfölöttit összekapcsolja azzal, amit a szabadságfogalom tartalmaz. Az ismeretelméletet Kant úgy szerkesztette meg, mint a hiteles, megbízható tudományos ismeret tényének – a matematikai és természettudományos tudásnak – a „felépítményét”; az etikát úgy, mint a polgári osztályérdekek egymástól elszakadt elméleti

³ I. Kant: *Az ítéelőrő kritikája*. Id. kiad. 141–142. old.

⁴ Uo. 142. old.

kifejezésének és valóságos – anyagi – tartalmának felépítményét; az esztétikát és a természeti célszerűség tanát pedig úgy – mindkettőt *Az ítélőerő kritikájában* –, mint e két „felépítménynek” a „felépítményét”, mint „másodfokú felépítményt”.

Később külön is megvizsgáljuk ezt az ellentmondást. Itt azonban, előzetes módszertani megjegyzéseink során csak azért mutatunk rá ennek az ellentmondásnak a tényére, hogy megvilágítsuk, milyen sajátos feladattal találja szembe magát Kant esztétikájának kutatója. Ez az esztétika – mint mondtuk – „másodfokú felépítmény” Kant elméleti filozófiájának épületén, s ezért – *elengedhetetlen* feltételként – olyan vizsgálódást követel, amelynek meg kell állapítania az esztétikai problémakör helyét és jelentőségét Kant filozófiai rendszerében. Ez pedig nem olyan feladat, amelyet a kutató „önként” tűz ki, s amelynek megoldása nélkül is el lehetne boldogulni, a szépre és a művészetre vonatkozó kanti tanok „tiszta esztétikai” tartalmának „elemzésére” szorítkozva. Olyan feladat ez, amelyet Kant maga iktatott esztétikai fő művének közvetlen tartalmába. Ez a mű – *Az ítélőerő kritikája* – terjedelmes „Bevezetés”-sel kezdődik, amelyben Kant igyekszik kimutatni, hogy a két előző *Kritikájának* – *A tiszta ész kritikájának* és *A gyakorlati ész kritikájának* – tartalmát alkotó kérdések, a tudományos megismerés és az etika elméletének ismeretelméleti megalapozásával kapcsolatos kérdések csak akkor oldhatók meg teljesen és hozhatók egymással szükségszerű összefüggésbe, ha megoldódnak az esztétikának és a szerves természet teleológiájának ismeretelméleti megalapozásra vonatkozó kérdések, amelyeket a harmadik *Kritika* vizsgál.

Ez a „Bevezetés” („Einleitung”) szükségszerű előjátéka a kanti esztétikának, s egyben Kant egész rendszerének vázlata, amely kijelöli az esztétika helyét ebben a rendszerben, és rámutat az esztétikai problémák összefüggésére Kant ismeretelméletének és etikájának problémáival. A „Bevezetés”-nek ezt a rendeltetését, amelyet maga a „Bevezetés” fogalmaz meg tömören és világosan, először részletesebb előadásban fejti ki az úgynevezett „Első bevezetés az ítélőerő kritikájához”, kezdve „A filozófiáról mint rendszerről” című fejezettel, és

végezve a XI.-kel, amelynek címe: „Az ítélőerő kritikájának enciklopédikus bevezetése a tiszta ész kritikájának rendszerébe”⁵.

De bármennyire szükséges is megvilágítani, hogy a kanti esztétika problémaköre olyan filozófiai problémákból és ellentmondásokból jött létre, amelyeknek közvetlenül nincs köztük a tulajdonképpeni esztétikai kérdésekhez, ez még csak az *első lépés* feladatunk megoldásához. Kant esztétikája, jóllehet nem közvetlenül az esztétikai kérdések iránti érdeklődésből született, még kevésbé a művészet problémái iránti érdeklődésből, mégsem *pusztán* „a felépítmény felépítménye”. Az *is* – emellett azonban, éppúgy, mint Kant etikája és ismeretelmélete, egyszersmind a német társadalom reális történelmi életét jellemző ellentmondások és viszonyok sajátos gondolati belevetítése az „érzékfölötti”, „intelligibilis” világba. Kant, amikor egy képzeletbeli „érzékfölötti” világba helyezte át az erkölcsi világrend harmóniáját, amelyet szerinte az érzéki, földi világban nem lehet megvalósítani, szükségesnek tartotta egyúttal, hogy az „érzékfölötti” világban kapcsolatot létesítsen az erkölcs és a szépség, az etikai és az esztétikai között.

Így keletkezett Kant tanítása a szépről mint az erkölcs szimbólumáról. Ez a tanítás egyfajta esztétikai (és etikai) idealizmus, de egyben arról is tanúskodik, hogy az esztétikai fogalmakat Kant a filozófia legjelentősebb fogalmai közé sorolta, az esztétikai gondolkodásban pedig eszközt látott azoknak az erkölcsi követelményeknek a teljesítésére és kielégítésére, amelyek a korabeli társadalmi élet reális feltételei közepette az ő szemében megvalósíthatatlanok voltak. Kant úgy vélte, hogy esztétikai ízlésünk az „intelligibilis” felé fordítja figyelmünket. Az „intelligibilisnek” felelnek meg legmagasabb rendű megismerőképesseink. E megfelelés nélkül „teljes ellentmondás” keletkezne ezeknek a képességeknek a természete és az ízlés igényei között. A megfelelés feltételei Kant szerint lehetőségként léteznek, magában a szubjektumban és a természetben egyaránt. Ez a lehetőség azonban, mind a szubjektumban, mind pedig rajta kívül, olyasvalamire

⁵ Vö. uo. 81–86., 122–128. old,

vonatkozik, ami már nem természet, de még nem is szabadság. A megfelelés lehetősége abban a vonatkozásban létezik, ami a szabadság alapjával kapcsolatos – jelesül, az „érzékfölöttinek” a vonatkozásában. Az „érzékfölöttiben” az elméleti képesség, számunkra ismeretlen, de közös módon egységbe kapcsolódik a gyakorlati képességgel⁶.

A szépség tehát az erkölcsit képviseli, de nem a reális érzéki világban alkot egységet vele, hanem az intelligibilis érzékfölötti világban. A szépségnek erre a szimbolizmusára alapozza Kant egy fontos nyelvi analógia magyarázatát. Az analógia szerint a természet vagy a művészet szép tárgyait gyakran olyan elnevezésekkel illetjük, amelyek láthatólag az *erkölcsi* értékelésen alapulnak. Így például „fenségesnek” mondunk egy fát vagy épületet, „vidámnak” vagy „mosolygónak” egy rétet. Olykor a színekről is azt mondjuk, hogy „ártatlanok”, „szereények”, „gyengédek”. Olyan érzéseket keltenek, amelyekben van valami analóg egy erkölcsi ítélet által kiváltott kedélyállapot tudatával. Az esztétikai ízlés ezekben az esetekben lehetővé teszi az átmenetet az érzéki ingertől a szilárd erkölcsi érdekhez⁷.

De ez még nem minden. Az esztétikai fogalmak nemcsak azt teszik lehetővé Kant számára, hogy megteremtse a hiányzó és nélkülözhetetlen összefüggést rendszerének különböző részei között, az ismeretelmélet és az etika, az oksági szükségszerűség és a szabadság, a véletlen és a célszerűség között; nemcsak újabb lehetőséget adnak arra, hogy a filozófus az „érzékfölötti” világba helyezze át az erkölcsi tudatnak azokat a konfliktusait és ellentmondásait, amelyeket a történelem és a korabeli helyzet megoldatlanul hagyott. Az esztétika, amely egyesíti az elméleti és a gyakorlati filozófia szétszakadt és elkülönült részeit, éppen ebben a funkciójában találja meg a maga *sajátos* problémáit, a *csak rá jellemző*, specifikus problémákat.

A kanti esztétika egyik legmeglepőbb jellegzetessége áll előttünk. Kant filozófusként közeledett és jutott el az esztétikához, de amikor filozófiájának fényével világította meg ezt a területet, számos fontos

⁶ Vö. uo. 322. old.

⁷ Vö. uo. 322–323. old.

kérdést érintett és egy sor megoldást javasolt – olyanokat, amelyek már nem az ismeretelmélet vagy az etika hatáskörébe tartoztak, hanem *az esztétika és a művészetelmélet lényegébe vágtak*. A filozófiának mint rendszernek a problémája elvezeti az esztétikai kérdések önálló területének felfedezéséhez. A rendszer láncszeméül szánt esztétikát Kant speciális filozófiai tudománnyá változtatja.

Ez az eredmény nem „véletlen” volt, nem a kutató számára is váratlan találat, hanem bizonyos fokig magának a kérdésfeltevésnek a logikus következménye. Kant nem olyan gnoszeológus, aki érthetetlenül az esztétika területére tévedt. Esztétikai fogalmai nem pusztán ismeretelméleti álnevek.

Azoknak az esztétikai problémáknak a sajátzerűsége, amelyeket Kant, ha nem oldott is meg, de felvetett, valamint e kérdések elemzésének mélysége a német esztétika klasszikusainak sorába emeli a filozófust. A kanti esztétikával foglalkozó speciális irodalom leszokott már arról a valaha elterjedt nézetről, amely szerint Kant *csak* azért alkotott esztétikát, mert kedvelte az architektonikus teljességet és a rendszer tagolását. Ernst Cassirer – aki Kantról monográfiát írt, amelyet a filozófus általa kiadott műveinek befejező, XI. köteteként jelentetett meg – helyesen hangsúlyozza, hogy ha a kanti esztétika keletkezését és tartalmát illetően ez a nézet igaz volna, akkor egyszerűen nem lehetne megérteni, sőt egyenesen „csodának” kellene tartani azt a hatást, amelyet Kant esztétikája, Schillertől és Goethétől kezdve, mind a német irodalomra, mind a német esztétikára gyakorolt⁸. Ilyen csoda valójában nem létezett. Kant esztétikai munkáinak problémaköre törvényszerűen alakult ki, mégpedig nem csupán a filozófiai rendszeralkotás feladataiból és tendenciáiból, hanem Kantnak az esztétikai kérdések iránti *specifikus* érdeklődéséből.

Ez az érdeklődés indokolja, hogy miért tanulmányozta Kant az esztétikai szakirodalmat. Mendelssohn, Winckelmann, Lessing, Burke, Hutcheson műveiben Kant nem keresetett választ azokra a kérdésekre, amelyeket rendszerének architektonikus teljessége vetett fel,

⁸ Vö. E. Cassirer: Kants Leben und Lehre. Berlin 1921. 291. old.

hiszen ezek igen távol álltak a felsorolt szerzők filozófiai nézeteitől. Kant azért foglalkozott az említett szerzőkkel, mert érdekelte őt esztétikai elméleteik tartalma. Nemcsak filozófusként tanulmányozta műveiket, hanem esztétaként is.

Ez az érdeklődés azonban az esztétikai hagyomány áramlatába kapcsolja Kantot. Amikor Kant a rá jellemző módon értelmezte és oldotta meg az esztétikai problémákat, nem csupán egyéni erőfeszítéseit vetette latba – jóllehet ezek az erőfeszítések egy zseniális és rendkívül eredeti gondolkodóra vallottak –, hanem sajátos átdolgozásban és felfogásban azokat az esztétikai gondolatokat is felhasználta, amelyeket elődei dolgoztak ki.

Kant esztétikáját tehát nem szabad úgy vizsgálnunk, mintha egy abszolút történelmi „vákuumban” keletkezett volna. Márpedig a kanti esztétikával foglalkozó tudományos szakirodalom, kevés kivételtől eltekintve, többnyire ilyen álláspontra helyezkedik, és csaknem úgy tekinti Kant esztétikáját, mint aminek nincs előzménye az esztétikai gondolkodás történetében. Ez az irodalom abszolút kiindulópontot látott Kant esztétikájában, és belőle származtatta – egyfajta „eszmei családfa” jegyében – Schiller (sőt Goethe) esztétikáját, Schelling és a romantikusok esztétikáját, Hegel esztétikáját. A kanti esztétika teljes eredetiségéről és újszerűségéről beszéltek, mind a kérdésfeltevést, mind a megoldást illetően. Túlhangsúlyozták Kant esztétikai elméletének lényegi különbözőségét elődeinek elméleteitől, túlértékelték a gyökeres változást Baumgarten *Esztétikájától* (1750–1758) *Az ítélerő kritikájáig* (1790).

Ez a nézet sok tekintetben jogos, de abszolutizálja Kant eredetiségét. Semmiképpen sem engedhető meg, hogy a kanti esztétikát túlbecsüljük, és úgy tüntessük fel, mintha nem lettek volna előzményei. A kanti esztétika eredetiségét a hagyomány pontosan megvont határain belül kell jellemeznünk. Ennek a hagyománynak a szerepe sokkal nagyobb, mint ahogyan számos (főleg német) esztétikatörténész gondolja. A kanti esztétika a klasszikus idealizmus esztétikájának kezdetét jelenti ugyan, de egyszersmind annak a német esztétikának a betetőzése is, amely negyven évvel Kant előtt kezdett kibontakozni. Az eszté-

tika terén Kant elődei és kortársai voltak, Baumgartenen kívül, Meyer, Sulzer, Mendelssohn, Winckelmann, Lessing. Némelyikük (Winckelmann, Lessing) az esztétikai gondolkodás igazi korifeusa volt. Jórészt az esztétikának ugyanazokat a kérdéseit vetették fel, mint amelyekkel később Kant foglalkozott. Ezek a tudósok és filozófusok részben előkészítették és körvonalazták, részben pedig cáfolták Kant esztétikai eszméit. Kantnak állandó ellenfele volt Herder, aki a königsbergi egyetemen a filozófus előadásait hallgatta. A klasszikus német esztétika fejlődése nem Kanttal kezdődik – olvassuk Eduard Hartmann-nak a német esztétika történetéről szóló könyvében⁹.

Ezeknek az okfejtéseknek a módszertani jelentősége vitathatatlan. Kant esztétikáját – bármily nagy és nyilvánvaló is a történelmi hatása – nem vizsgálhatjuk anélkül, hogy figyelembe ne vennénk a németországi esztétikai gondolkodás korábbi négy évtizedes fejlődését. Kantot az esztétikában sem nevezhetjük pusztán „kezdeményezőnek”: „folytató” is volt, egyben-másban pedig „betetőző”. Szó sem lehet arról, mintha esztétikája váratlan és előkészítetlen jelenség lett volna a német esztétikai elmélet történetében. Amikor nyomon követjük – pozitív és negatív vonatkozásban – azt, amit a kanti esztétika a következő nemzedékeknek adott, arra is rá kell mutatnunk, hogy maga Kant mivel tartozik az elődök nemzedékének, mennyiben folytatta az ő munkájukat, hogyan koncentrált, erősítette és egyesítette tanításában a régebbi esztétika gondolatait.

Így vizsgálja Kant esztétikáját Hartmann könyve. Nemcsak az új vonásokat emeli ki, amelyek elválasztják Kant esztétikáját a XVIII. század második felének német esztétikájától, hanem azt is, ami egyéni és összeköti őket.

Utolsó módszertani megjegyzésünk éppen az egyik ilyen összekötő mozzanatra vonatkozik.

Kant a *filozófiai* esztétika képviselője és bizonyos – korlátozott – értelemben kezdeményezője is. Ezzel a kifejezéssel azt az esztétikát jelöljük, amelynek a szépről és a művészetről szóló tanai *tudatosan*

⁹ E. Hartmann: Die deutsche Aesthetik seit Kant. Berlin 1886.

filozófiai megalapozást kapnak, a szerző filozófiai világnézetével kerülnek összefüggésbe, és függenek is tőle. Kant természetesen nem az első képviselője volt az ilyen típusú esztétikának, sem a nemzetközi, sem a német nemzeti irodalomban. Baumgarten is az volt. Lessing, a Kant előtti esztéták legnagyobbika, szintén az volt, legalábbis részben. Típusát illetően Kant esztétikája jóval közelebb áll Baumgartenéhez, mint például Winckelmannéhoz, amelynek filozófiai orientációja sokkal kevésbé világos.

Az ítélőerő kritikájának megjelenése után erőteljes fejlődésnek indul Németországban az esztétika filozófiai típusa. Nemcsak filozófusok – Schelling, Hegel – alkotnak filozófiai megalapozású esztétikákat. Művészek – költők, drámaírók – szintén esztétikai nézeteik filozófiai megalapozására, vagy legalábbis filozófiai tudatosítására kezdenek törekedni. Alkotói tapasztalataik esztétikailag és *filozófiailag* értelmezett tapasztalatok. Magával a filozófiával szemben támasztja ez az új szellem azt a követelményt, hogy *esztétikai* filozófia legyen.

Arról, hogy milyen jelentőségre tett szert a XVIII. század végének és a XIX. század elejének német filozófiája szempontjából az esztétikai orientáció, egy 1796-ban – hat évvel *Az ítélőerő kritikájának* megjelenése után – írott névtelen programjellegű irat tanúskodik, amelyet csak 1917-ben találtak meg. Ezt az írást *A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja* („Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”) címmel tette közzé Franz Rosenzweig a Heidelbergi Tudományos Akadémia üléseiről kiadott beszámolóban¹⁰. Az írás szerzője mindmáig ismeretlen. Kiadója, Franz Rosenzweig, Schellingnek tulajdonítja; Cassirer – „Idee und Gestalt” című könyvében (Berlin 1921. 130. old. és kk.) – úgy véli, hogy inkább Hölderlin műve lehet. Böhm is ehhez a feltevéshez csatlakozik¹¹, viszont Walzel szerint Friedrich Schlegel volt a szerző.¹²

¹⁰ „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, Philosophisch-historische Klasse, 5 Abhandlung. Winter, Heidelberg 1917. 21. old.

¹¹ Vö. „Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”. IV. 1921. 399. old. és kk.

¹² Vö. O. Walzel. Poesie und Nicht-Poesie. 128. old.

Bárki volt is az írás szerzője, a program alaptétele teljesen egyértelmű. „Meg vagyok győződve róla – olvassuk –, hogy az ész legfőbb aktusa, az az aktus, amellyel az ész minden eszmét felölel, esztétikai természetű. Meg vagyok győződve róla, hogy az igaz és a jó csak a szépben egyesül, s hogy a filozófusnak a költőével egyenlő esztétikai képességgel kell rendelkeznie. Hivatásos filozófusaink nélkülözik az esztétikai érzéket. A szellem filozófiája esztétikai filozófia. Akinek nincs esztétikai érzéke, az semmiképpen sem lehet a szellem embere, még csak nem is ítélni meg értelmesen a történelmet.”

Milyen szerepet játszhatott Kant esztétikája ennek a gondolkodásmódnak a kialakulásában? Nyilvánvaló, hogy a kanti esztétika *filozófiai* jellegű. Mi több, magában a kanti filozófiai rendszerben az egyesítés és betetőzés funkcióját tölti be. Vajon nem lehetett-e már a kanti esztétika a *Programban* megfogalmazott gondolati fejlődés ösztönzője?

Egy fontos körülmény ellene szól ennek a feltevésnek. Kant esztétikája valóban filozófiai jellegű volt ugyan, *filozófiáját* pedig az esztétika tetőzi be; a kanti esztétika azonban lényegesen különbözik a Kant utáni német idealisták filozófiai esztétikájától.

A különbség abban rejlik, hogy más-más jelentőséget tulajdonítanak a *közvetlen* művészi tapasztalatnak az esztétikai világnézet kialakulásában. Kant szerint – mint megjegyeztük – ennek a tapasztalatnak alig van ilyen szerepe; a Kant utáni idealizmus szerint ez a szerep óriási. A Kant utáni német idealizmus fő képviselői nemcsak a tisztán filozófiai problémák és kategóriák fejlődésének logikájából bontották ki az esztétika elméletét, hanem ezenkívül, sőt olykor *elsősorban*, úgy tekintették, mint a *művészi* tapasztalat filozófiai tudatosítását. Schiller esztétikája nem a kantizáló teoretikusé, hanem a nagy német drámaíróé és költőé. Még inkább vonatkozik ez Goethe esztétikájára. A romantikus esztéták nemcsak esztétikai és irodalomtörténeti értekezéseket írtak. Ők maguk is költők voltak (mint Hölderlin), novellisták (mint Hoffmann) vagy regényírók (mint Friedrich Schlegel). De a filozófusok is jórészt olyan emberek voltak Kant után, akiknek gon-

dolkodására a művészet nyomta rá bélyegét. Filozófus és művész volt egy személyben, esztétikájában és természetfilozófiájában egyaránt, a ragyogó tehetségű Schelling. Még a zenében nehezen eligazodó és a festészetben sem sokkal jártasabb Hegel is értette és érezte az antik eposz és dráma, az antik szobrászat lényegét, és sok mindent ismert – regényt, drámát, lírát – az újkori művészetből. Mindezek a gondolkodók nem egyszerűen a filozófiai és logikai kategóriákat alkalmazták a művészeti jelenségeknek és a műalkotásoknak e kategóriáktól idegen anyagára. Inkább megfordítva: esztétikai kategóriákat (sőt olykor filozófiai fogalmaikat) nemcsak az elvont gondolkodás jegyében formálták meg, hanem a művészeti tapasztalatok fényében is.

Az elmondottak értelmében nem szabad úgy tekintenünk a Kant utáni filozófiai esztétikát, mintha *közvetlen* folytatása és továbbfejlesztése lett volna a königsbergi gondolkodó esztétikájának.

Még jogosabban vonatkoztatható ez a megállapítás Goethére. Sőt: Wilhelm Humboldt esztétikai nézetei sem illeszkednek teljesen a kanti típusú esztétika kereteibe.

2. § KANT ESZTÉTIKAI MŰVEI ÉS AZ ESZTÉTIKAI PROBLEMATIKA FEJLŐDÉSE FILOZÓFIÁJÁBAN

Az esztétika kérdései már jóval esztétikai főművének megírása előtt is foglalkoztatták Kantot. A filozófus 1764-ben tette közzé *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* („Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”) című cikkét. Másrészt, *Az ítéleőrő kritikájának* megjelenése után, 1798-ban adta ki *Antropológia pragmatikus szemszögből* („Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”) című írását. Ennek második könyve a tetszés érzésével foglalkozik, „A tetszés érzéséről” szóló szakasz pedig nemcsak a külső érzék útján keletkező tetszést vizsgálja, hanem azt is, amelyik „a képzelőerő útján” (durch

die-Einbildungskraft) jön létre, más néven az „ízlést” (Geschmack)¹³. Itt ismét a szépnek és a fenségesnek az érzéséről van szó.

De sem az 1764-es cikkben, sem a Kant egyetemi előadásai alapján készült *Antropológiában* nem jelenik meg az esztétikai kérdések az a tárgyalási módja, amely *Az ítélőerő kritikáját* jellemzi, és a „kritikai” filozófia rendszerébe kapcsolódik, ennek rendkívül fontos elméleti láncszemeként.

A szép és a fenséges érzéséről szóló cikk azonban, amely huszonhat évvel *Az ítélőerő kritikájának* megjelenése előtt íródott, bizonyos vonatkozásban mégis egyezik az utóbbival. Igaz, hogy még nem tisztán pszichológiai és antropológiai szempontokat követ, s nem tartalmaz semmilyen utalást az esztétikai kérdések „transzcendentális” tárgyalására; de *Az ítélőerő kritikájához* hasonlóan 1. olyan kérdéssel foglalkozik – a széppel és a fenségesssel –, amely majd a *Kritika* központi problémája lesz, és 2. arról tanúskodik, hogy Kant rendkívül jártas a korabeli esztétikai irodalomban.

A szépről és a fenségesről szóló cikk idején Kant egyetemi előadásaiban is érintette az esztétika néhány kérdését. Az esztétikát egyelőre még a logika pusztá kiegészítésének tekinti, éppúgy, mint Baumgarten. Abban a közleményben például, amelyben meghirdette az 1765–66-os téli szemeszterre tervezett előadásainak programját, a logikára vonatkozó közlemény végén megjegyezte: „az anyag nagy hasonlósága egy-szersmind alkalmat ad a *kritikai ésszel* kapcsolatban arra, hogy bizonyos figyelmet fordítsunk *az ízlés kritikájára*, tehát az *esztétikára* is, mivel az előbbinek a szabályai mindig megvilágítják a másodiknak a szabályait, körülhatárolásuk pedig eszköz mindkettőnek a jobb meg-értésére”¹⁴.

Kantnak az esztétikai kategóriákra és a művészetre vonatkozó nézetei csak akkor kezdtek megváltozni, amikor a filozófus az esztétikai

¹³ I. Kant: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kant's Gesammelte Schriften. VII. köt. Id. kiad. 230–245. old.

¹⁴ I. Kant: *M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766*. Kant's Gesammelte Schriften. II. köt. Id. kiad. 311. old.

ítélőerőt közös nevezőre hozta a *célszerűségre* vonatkozó („teleológiai”) ítélőerővel.

A célszerűség kérdése a XVIII. században vetődött fel a filozófiában és a tudományban, mindenekelőtt a természeti célszerűség kérdéseként. Ebben a formában a század egyik központi kérdése volt ez. A kérdésfeltevés tükrözte a XVII. századdal kezdődő természettudományos fellendülést.

Ez a fellendülés a mechanikus oksági magyarázat szakadatlan előnyomulásának jegyében ment végbe. A mechanikai okság – amely a fizikában és a csillagászatban Galilei és Newton munkássága nyomán diadalt aratott – a kor haladó természettudósainak és filozófusainak szemében az összes természeti folyamatok és jelenségek tudományos magyarázatának kulcsa volt. A természeti tények magyarázata annyit jelentett, hogy ezeket a tényeket a mechanikus okság törvénye szerint vezették le a fizika és a mechanika általános törvényeiből.

Mivel az ember és a magasabb rendű állatok anatómiája és fiziológiája oksági mechanizmusokat tárt fel a szerves világban is (gondoljunk a feltétlen reflex descartes-i mechanizmusára vagy a vérkeringés Harvey-féle mechanizmusára), érthető módon kialakult az a törekvés, hogy a mechanikus oksági elvet az egész természetre kiterjesszék: a szervetlen és a szerves természetre egyaránt.

Ez a törekvés uralkodóvá vált a matematikusok, fizikusok és csillagászok körében, de idővel olyan akadályokba ütközött, amelyek a szerves természetben, úgy látszott, leküzdhetetlenek.

Kiderült, hogy az *élet* keletkezésének problémájára nem alkalmazható a mechanikus oksági magyarázat. A XVIII. század tudománya nem tudta megmagyarázni, hogyan jöhetnek létre akár a legalacsonyabb rendű és legegyszerűbb organizmusok is pusztán a mechanikai okság törvényeinek megfelelően a szervetlen természet minden célszerűséget nélkülöző testjeiből. Az organizmusok ugyanis – a szervetlen testektől eltérően – azt mutatták, hogy részeik kétségtelenül célszerű felépítéssel rendelkeznek, célszerű kapcsolatban vannak egymással, és ugyanilyen célszerű kapcsolatban vannak az organizmusok a külvilággal. Minél meglepőbb sikereket ért el a mechanikus oksági

magyarázat a szervetlen természet területén, annál kevésbé látszott lehetségesnek, hogy ugyanezt az interpretációs módszert alkalmazzák az élet keletkezésének problémájára, vagy akár a Földön létező organizmusok felépítésének és tevékenységének magyarázatára.

Kant maga világosan kifejezte a korabeli tudománynak ezt az állapotát. Korai kozmológiai értekezésében – *Az ég általános természet-története és elmélete* (1755) – kijelentette: „*Adjatok anyagot, világot építetek belőle!*”; de hozzátette, hogy a legegyszerűbb fűszálát vagy hernyót sem vezetheti le a tudomány azokból a mechanikai okokból, amelyek a Nap és a bolygók létrejöttét és fejlődését meg tudják magyarázni.¹⁵

Amíg a kozmológia és a természetfilozófia a *vallásnak* volt alárendelve, a természeti célszerűség problémája a *vallási* világnézet síkján oldódott meg. A teológia azt állította, hogy a világegyetem egészében és különösen a szerves természetben megfigyelhető célszerűségnek maga isten az oka, az előidézője: ő adta az organizmusoknak célszerű felépítésüket, és rendezte egységes, tökéletes kozmosszá a világmindenség összes részeit.

Attól kezdve azonban, amikor a filozófia kezdte a világot önmagából magyarázni mint önmaga okát (*causa sui*), lehetetlenné és megengedhetetlenné vált istent tekinteni a természeti célszerűség *közvetlen* okának.

Így jött létre a XVIII. századbeli tudományos világnézet egyik alapvető ellentmondása. A tudomány megkövetelte a természeti célszerűség tényének elismerését. De maga a korabeli tudomány adott okot arra a következtetésre hogy e tény tudományos (nem vallási) magyarázata lehetetlen.

Kant nemcsak korai kozmológiai művének írásakor figyelt fel erre az ellentmondásra. Az 1781-es első *Kritika* – *A tiszta ész kritikája* – szintén foglalkozott vele. „Kritikai” korszakának ebben az alapvető művében Kant úgy fejtette ki a kategóriákról és a tiszta ész alaptételeiről szóló tanítását, hogy a *cél* kategóriáját elvileg kizárta a kategóriák

¹⁵ I. Kant: A vallás a pusztta ész határain belül és más írások. Id, kiad. 46. old.

közül. A *Kritikának* „A transzcendentális esztétika” című része arra a kérdésre válaszol, „hogyan lehetséges a matematika” mint megbízható – általános és szükségszerű – ismereteket szolgáltató tudomány. „A transzcendentális logika” című rész első szakasza, „A transzcendentális analitika”, az előbbivel analóg kérdésre felel: „hogyan lehetséges a természettudomány?” Mivel a kanti értelemben vett természettudomány csak a mechanikai okság segítségével tudja magyarázni a természeti jelenségeket, világos, hogy a cél kategóriáját ki kellett zárni a „tisztá” értelem kategóriáinak sorából.

A „Függelék a transzcendentális dialektikához” című részben azonban Kant előadja, hogy a természet „teleológiai” (tehát a célszerűség nézőpontjából való) szemlélete mégis lehetséges. Ez a szemlélet nem lehet „konstruktív” elv, azaz nem alapozhat meg semmiféle *elméleti tudományt* a természetről. De ha nem mondható is a természetmagyarázat „konstitutív” elvének, mégis van „regulatív”, szabályozó jelentősége. A „teleológiai” szemlélet úgy tekinti a természet dolgait, *mintha* valamilyen célszerű tervet megvalósító, magasabb értelemről kapták volna létezésüket, s ezzel a szemléletmóddal kielégíti eszünknek azt a szükségletét, hogy olyan „eszméi” legyenek, amelyek a megismerhető dolgok érzékileg nem észlelhető, legfőbb és feltétlen egységét képviselik.

Négy évvel *A tiszta ész kritikájának* megjelenése után újabb alkalom nyílt Kant előtt, hogy a szerves természet célszerűségéről nyilatkozzék. Az alkalmat *Az emberi faj fogalmának meghatározása* („Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse”) című írása szolgáltatta. Ebben a cikkben, amely a „Berliner Monatsschrift” 1785. novemberi számában jelent meg, Kant a történelmi folyamatra vonatkozó filozófiai nézeteivel összefüggésben vetette fel a célszerűség kérdését. A cikk – amely Georg Forstert ellenvetésekre készítette¹⁶ – elvileg semmi újat nem tartalmaz *A tiszta ész kritikájához* képest. Nem ismerhető még fel benne Kantnak az a szándéka, hogy a szerves célszerűség problémáját összekapcsolja az esztétika kérdéseivel.

¹⁶ G. Forster: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. „Deutscher Mercur”, 1788. január.

Ami magát az esztétikát illeti, *A tiszta ész kritikájának* megírása idején Kant még nem gondolt rá, hogy a szépség kritikai kifejtése – az esztétika tartalma – nem sorolható az ész elvei alá. „A transzcendentális esztétika” „Bevezetés”-ében¹⁷ Kant, Baumgartennek vitázva, a következőket írta: „Csak a németek használják most az *esztétika* szót annak jelölésére, amit mások az ízlés kritikájának neveznek. Ennek az a hiú remény szolgál alapul, amely Baumgartenben, a jeles elemzőben fogamzott meg, tudniillik hogy a szépnek a kritikai megítélését észelvek alá lehessen sorolni, és szabályait tudománnyá emelni. De ez a törekvés hiábavaló. Az említett szabályok vagy ismérvek forrásaikat tekintve empirikus jellegűek, tehát nem szolgálhatnak soha a priori törvények gyanánt, melyekhez az ízlésre vonatkozó ítéleteinknek alkalmazkodniuk kellene.”¹⁸

Az idevágó kanti nézetek megváltozásának első jelei *A tiszta ész kritikájának* 1786-ban elkészített második kiadásában tűnnek fel. Ebben a kiadásban Kant tompította kissé az imént idézett fogalmazást. Az esztétika szabályairól és ismérveiről az első kiadásban azt írta, hogy „nem szolgálhatnak soha a priori törvények gyanánt”; a másodikban: „nem szolgálhatnak soha *meghatározott* törvények gyanánt”. A „forrásaikat tekintve” kifejezés helyett a második kiadásban ez áll: „*legfontosabb* forrásaikat tekintve” (ihren vornehmsten Quellen)¹⁹. Kant arra utal itt, hogy meg lehet tartani Baumgarten terminológiáját, megosztott jelentéssel használva az „esztétika” kifejezést, „részint transzcendentális, részint pszichológiai értelemben”.

Az etika megalapozására szánt munkák befejezésével Kant egyre intenzívebben fordul az esztétika problémái felé. Az 1787-es lipcsei katalógus meghirdetett munkái között szerepel Kanttól *Az ízlés kritikájának alapvetése* („Grundlegung der Kritik des Geschmacks”); Schützhöz írt, 1787. június 25-i levelében pedig Kant közli, hogy mi-

¹⁷ Emlékezzünk rá, hogy *A tiszta ész kritikájában* Kant nem a szépnek és a művészetnek a filozófiáját nevezi „esztétikának”, hanem az érzéki megismerés a priori formáiról szóló tant.

¹⁸ Vö. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Id. kiad. 48. old.

¹⁹ Vö. uo. 551. old.

helyt eljuttatta a kiadóhoz *A gyakorlati ész kritikájának* kéziratát, azonnal megkezdte *Az ízlés kritikájának alapvetéséről* szóló munkáját. Ezekre az adatokra támaszkodva, Benno Erdmann, *Az ítélőerő kritikája* első tudományos (szövegkritikai) kiadásának szerkesztője, egyenesen arra következtetett, hogy a Kant ebben az időben egy népszerű alapvetést szánt tervezett műve, *Az ízlés kritikája* elé – ahogy *A gyakorlati ész kritikáját* is egy népszerűbb művel, *Az erkölcs metafizikájának megalapozásával* vezette be²⁰.

Akárhogyan áll is a dolog, Reinholdhoz, a kanti filozófia első népszerűsítőjéhez írt 1787. december 28-i levelében Kant nemcsak azt közli, hogy „az ízlés kritikáján” dolgozik, hanem azt is, hogy ez a mű a lelki képességek teljes rendszerének vizsgálatán alapul. „Jelenleg – írja Kant – az ízlés kritikájával foglalkozom, és ezzel kapcsolatban az a priori elveknek a korábbiaktól különböző fajtáját tárom fel. A léleknek ugyanis három képessége van: a megismerőképeség, a tetszés és nemtetszés képessége és a megkívánóképeség. Az első számára az a priori elveket A tiszta (elméleti) ész kritikájában találtam meg, a harmadik számára A gyakorlati ész kritikájában. Megkeresem őket a második számára is, habár többnyire úgy vélekedtem, hogy ilyeneket nem lehet találni... most három részt ismerek fel a filozófiában, mindegyiknek megvannak a maga felsorolható a priori elvei, és az ily módon lehetséges tudás terjedelme hitelesen meghatározható: elméleti filozófia, teleológia és gyakorlati filozófia. Persze, a középső mutatkozik közülük a legszegényebbnek az a priori meghatározási alapokat illetően (an Bestimmungsgründen).”²¹

Kant levele igen fontos. Kitűnik belőle, hogy a filozófus valóban nem a művészetből, még csak nem is az esztétika kérdéseiből kiindulva közelítette meg az esztétika problémáját, hanem az a törekvés készítette erre, hogy tisztázza és teljessé tegye a lelki képességek rendszerét, meg-

²⁰ Vö. Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft. Hrsg. von Benno Erdmann. Zweite Stereotypausgabe. Hamburg-Lipscse 1884. A szerkesztő bevezetése. XIX. old.

²¹ Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden. Hrsg. von H. E. Fischer. Első köt. München 1912. 369. old.

határozza viszonyait és kapcsolatukat. Kant figyelmen kívül hagyja a közép-pontjában nem az esztétikai ítélőerő állt, hanem a célszerűségekre vonatkozó (teleológiai) ítélőerő. A korábbiakban említett okoknál fogva Kant kizárta a teleológiát az elméleti értelemnek, az értelem kategóriáinak és alaptételeinek területéről. De akkor hol helyezze el? – Itt kerül előtérbe „a tetszés és nemtetszés képessége”, a „lelki képességek” Kant-féle rendszerének harmadik (középső) tagja. Ez a rendszer a filozófus szerint immár nem a pszichológia teljes rendszere lesz, hanem a „kritikai” filozófiáé, mielőtt sikerül megtalálni a tetszés és nemtetszés képességének a priori elveit. A filozófiának ezt a harmadik részét nevezi Kant „teleológiának”. Helyét az „elméleti” és a „gyakorlati” filozófia között, az ismeretelmélet és az etika között jelöli ki.

A szükséges adatok hiányában nehéz megmondani, hogyan vert gyökeret Kant tudatában az „ízléskritika” és a „teleológia” azonosságának gondolata. A filozófus maga is csodálkozott saját kutatásainak eredményén. Amikor azonban magáévá tette ezt a gondolatot, esztétikáját viharos ütemben dolgozta ki és illesztette a kritikai filozófia rendszerébe. *Az ítélőerő kritikája* 1790-ben készült el és látott napvilágot. „Előszó”-ból, „Bevezetés”-ből és két részből állt. Az első rész „Az esztétikai ítélőerő kritikája”, a második „A teleológiai ítélőerő kritikája”. A „Bevezetés”-t Kant kétféle megfogalmazásban írta meg. Az első 1789–1790-ben jelent meg. Kant azonban arra a meggyőződésre jutott, hogy a „Bevezetés” aránytalanul hosszú az egész *Kritika* terjedelméhez képest. Írt helyette egy másik, rövidített „Bevezetés”-t; ez „Einleitung” néven került nyilvánosságra *Az ítélőerő kritikájának* első kiadásában. A „Bevezetés” korábbi, részletesebb fogalmazványát Kant elküldte Johann Sigismund Beck magiszternek, rábízva, hogy rendelkezze a kéziratral saját belátása szerint. Beck – Kant engedélyével – szemelvényeket válogatott és tett közzé a „Kritikák”-ból két kötetben: az első kötet 1793-ban jelent meg, a második a rákövetkező évben. Ebben a válogatásban közölte *Az ítélőerő kritikájához* készített „Bevezetés” első fogalmazványát, de nem a teljes kanti szöveget, hanem csak részleteket, szintén saját válogatásában. Körülbelül kétötöd részével rövidítette meg az eredetit. Rövidítései önkénye-

sek voltak. Kant műveinek Cassirer-féle kiadása előtt a filozófus összes műveinek egyetlen számottevő kiadása sem tette közzé az első „Bevezetés” teljes szövegét – sem Rosenkranzé, sem Hartensteiné, sem Kirchmanné. A kiadók Beck rövidítéseivel, a Beck-féle kiadás alapján reprodukálták a szöveget. Benno Erdmann maga is csak Beck rövidítéseivel publikálta az első „Bevezetés”-t, jóllehet az ő szerkesztésében megjelent *Kritika* mérföldkövet jelentett a „Kant-filológiában”. Csúpan 1914-ben tette közzé először Ernst Cassirer a teljes szöveget. Cassirer helyesen állapítja meg, hogy az első „Bevezetés” önmagában zárt, „befejezett” mű, amely már csak a benne szereplő különleges gondolatok és terminológiai sajátosságok miatt is érdeklődésre tarthat számot, és bizonyos szempontból kiegészíti, sőt megvilágítja *Az ítélőerő kritikájának* gondolatmenetét²².

Az ítélőerő kritikája Kant filozófiai rendszerének betetőzése. *A tiszta ész kritikája az értelem törvényadását* (Gesetzgebung des Verstandes) vizsgálta. Ezen a törvényadáson nyugszik Kant szerint a *természet* fogalma (der Naturbegriff), amely magába foglalja minden elméleti megismerés a priori alapját. *A gyakorlati ész kritikája az ész törvényadását* (Gesetzgebung der Vernunft) kutatta. Ezen a törvényadáson nyugszik a *szabadság* fogalma (der Freiheitsbegriff), amely magába foglalja minden gyakorlati (etikai) előírás a priori alapját. *Az ítélőerő kritikája* az ítélőerőt (die Urteilkraft) elemzi, mely közbülső láncszem az értelem és az ész között. Az értelem és az ész analógiája szerint fel kell tennünk – vélte Kant –, hogy az ítélőerőnek is megvan a maga „tisztán szubjektív elve”.

A „Kritiká”-nak azonban nemcsak az értelemhez és az észhez való viszonyában, nemcsak a *megismerőképességek* viszonyában kell az ítélőerőt megvizsgálnia, hanem a lélek alapvető erőihez vagy képességeihez való viszonyában is. Ezek a következők: 1. a megismerőképesség, 2. a tetszés és nemtetszés képessége, 3. a megkívánóképesség. A megismerőképesség területén a törvényadás egyedül az értelmet illeti. A legfőbb képességnek tekintett megkívánás (akarat) területén a tör-

²² Vö. Immanuel Kants Werke, V. köt. Berlin 1914. 587. old

vényhozás az észet illeti, mivel az ész adja meg a szabadság a priori fogalmát. Kant szerint az analógia alapján természetes az a feltételezés, hogy az ítélőerőnek is megvan a maga a priori elve. Abból pedig, hogy a megkívánóképeség szükségszerűen egyesül a tetszés vagy nemtetszés érzésével, Kant arra következtetett, hogy az ítélőerőt ebből a szempontból is átmenetnek kell tekinteni a tiszta megismerőképeségtől a szabadság fogalmához²³.

Kant tehát megjelöli a harmadik *Kritika* szükségességét és feladatát – annak az a priori elvnek a feltárását, amelyre az ítélőerő támaszkodik –, majd rátér az ítélőerő fajtáinak vizsgálatára. Ez a képesség lehet 1. „meghatározó”, 2. „reflektáló” jellegű. Ítélőerőn mindig azt a képességet értjük, amely a különöst úgy gondolja el, mint ami benne rejlik az általánosban; Kant szerint azonban kétféleképpen gondolhatjuk el a különös és az általános viszonyát. Az egyik esetben az általános (a szabály, az elv, a törvény) már adva van, és az ítélőerőnek csupán alá kell rendelnie a különöst az eleve megadott általánosnak. Ilyenkor mondjuk, hogy az ítélőerő „meghatározó” jellegű. A „meghatározó” ítélőerő általános törvényeit az értelem adja meg. Ezek a törvények a priori ki vannak jelölve számára.

Az ítélőerő első fajtáját Kant leírja csupán, de a *Kritika* további fejtegetéseiben már nem foglalkozik vele. A „meghatározó” ítélőerő fogalmára csak azért van szüksége, hogy kiemelje a különbséget közte és az ítélőerő második fajtája között.

Ez a második fajta ott jut szóhoz, ahol adva van számunkra a különös, de az általánost még csak ezután kell megtalálni hozzá. Ezt a fajtát nevezi a filozófus „reflektáló” ítélőerőnek. Ennek, mivel meg kell találnia a különös számára az általánost, elvre van szüksége. Ezt az elvet azonban nem meríthetjük sem a tapasztalatból, sem az értelemből. A tapasztalatban nem találhatunk rá, mert éppen erre az elvre hárul az a feladat, hogy megalapozza az összes empirikus törvények egységét, alárendelve őket más, szintén empirikus, de magasabb elveknek.

A reflektáló ítélőerő az értelemből sem merítheti a maga elvét, kü-

²³ Vö. I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 144–145. old.

lönben már nem „reflektáló”, hanem „meghatározó” ítélőerő volna. Saját elvét csak maga adhatja meg. Minthogy törvényét sehonnan sem kölcsönözheti, az értelemtől eltérően nem is írhat elő törvényt a természet számára, „mert a természet törvényei feletti reflexió a természethez igazodik, és nem ez igazodik azokhoz a feltételekhez, amelyeknek alapján mi egy róla alkotott és az ő szempontjából egészen esetleges fogalom elnyerésére törekszünk”²⁴.

A „reflektáló” ítélőerő keresett elve abban rejlik, hogy a különös empirikus törvényeket – ha kizárjuk közülük mindazt, ami általános törvények által határozódik meg bennük és az utóbbiakból vezethető le – valamiféle egységnek kell tekinteni. Olyan egység ez, amelyet úgy tekintünk, *mintha* az értelem adta volna. Ez azonban nem a mi emberi értelmünk, és ezeket a törvényeket azért adta, hogy lehetővé tegye a tapasztalatok rendszerét a természet különös törvényei szerint.

A „reflektáló” ítélőerő jóvoltából – és csak az ő jóvoltából – a célszerűség elgondolhatóvá válik. Amíg megmaradunk az értelem kategóriáinak, a „meghatározó” ítélőerőnek a határai között, addig a természeti célszerűség fogalmainak nincs és nem is lehet helyük. Az értelem nem a cél szemszögéből vizsgálja a természetet és a természeti tárgyakat, hanem az összes dolgok és események oksági meghatározottsága szempontjából.

Egészen más a helyzet akkor, ha a „reflektáló” ítélőerő területére lépünk. Itt olyan fogalmat gondolunk el a tárgyról, amely a tárgy valóságának az alapját is magába foglalja. Ilyen fogalom – fejtegeti Kant – a *cél* fogalma; ha pedig a dolog megegyezik a dolgoknak olyan természetével, amely csak célok szerint lehetséges, akkor ez az egyezés a dolog formájának célszerűsége (*die Zweckmässigkeit der Form*).

Ha az ítélőerő elvét a természet empirikus törvényeinek alárendelt természeti dolgok formájára alkalmazzuk, ez az elv a természeti célszerűség fogalmává lesz. Ennek a fogalomnak a segítségével gondoljuk el a természetet oly módon, *mintha* empirikus törvényeinek sokféleségét az értelem alapozná meg.

²⁴ Uo. 146. old.

A természeti célszerűség fogalma nem az *elméletileg* gondolkodó értelem fogalma: a természet tárgyait nem olyan tárgyakként határozza meg, amelyek önmagukban viszonyulnak a természet valamiféle céljaihoz. A természeti célszerűség, jóllehet az emberi tevékenység gyakorlati célszerűségének analógiájára gondoljuk el, teljesen különbözik az utóbbitól. Fogalmát egyedül arra használjuk, hogy a természet tárgyait a természeti jelenségek olyan egységére vonatkoztatva gondolhassuk el, amely az empirikus törvényeknek megfelelően van megadva.

Ami a természet empirikus törvényeit illeti, ezek végtelenül sokfélék lehetnek. Empirikusak lévén, nem ismerhetők meg a priori, s így vizsgálódásunk szempontjából teljességgel véletlenszerűek. Igaz, hogy a természetnek az értelmi formák által előírt általános törvényei a tapasztalat egységébe foglalják az ismereteket; csak hogy ezt az egységet a természeti dolgoknak adják meg általában, de nem adják meg specifikusan, mint ilyen és ilyen természeti lények egységét. Ezt az egységet mégis szükségképpen feltételezni kell. Ha nem ismerjük el, nem egyeshetjük az empirikus ismereteket egységes tapasztalattá. Ezért az ítélőerőnek el kell ismernie – saját apriorisztikus alkalmazásának előfeltételeként –, hogy ami a különös természeti törvényekben teljesen véletlenszerűnek tűnik a mi emberi vizsgálódásunk számára, annak elgondolható törvényszerű egysége van, még ha ez a mi számunkra elméletileg felfoghatatlan is. Ezt az egységet úgy gondoljuk el, mint ami teljesen szükségszerű (abból a szempontból, hogy megismerésre törekszünk), egyúttal pedig teljesen véletlenszerű (önmagában). Ez azonban azt is jelenti, hogy a vizsgált egységet természeti célszerűségként gondoljuk el.

Mivel itt csak lehetséges, de még fel nem fedett, meg nem adott empirikus törvényekről van szó, az ítélőerő, amelynek segítségével a természeti célszerűséget elgondoljuk, nem „meghatározó”, hanem „reflektáló” jellegű lesz. A célszerűség fogalma, amelyet benne gondolunk el, nem a *természet* fogalma (elméleti értelemben), és nem is a *szabadság*. Nem ír elő semmit magának a természeti tárgynak. Csak arra mutat rá, hogy milyennek kell lennie a természeti tárgyakra vonatkozó reflexiónknak a teljes egységhez fűződő szükségszerű érdekünk-

kel kapcsolatban. Más szóval, a természeti célszerűség fogalma csupán az ítélőerő szubjektív elvét (vagy szubjektív maximáját) adja meg.

Az értelem számára a természet csak véletlenül van összhangban megismerőképeségünkkel. Azt gondolhatnánk, hogy az értelemben az oksági kapcsolatoknak pontosan annyi fajtája létezik, ahányféleképpen ezek a kapcsolatok magában a természetben működnek. De ha így volna, akkor értelmünk nem vehetne észre a természetben semmiféle fogalmi rendet, nem oszthatná fajokra és nemekre a természet produktumait.

Kant szerint a megismerés valójában egyáltalán nem ilyen. A természet empirikus törvényeire irányuló reflexiónk valamilyen a priori elven alapul. Ez az elv semmit sem határozhat meg a priori az objektum vonatkozásában, de kimondja, hogy lehetséges a természetnek olyan rendje, amely empirikus törvények szerint megismerhető. Ez az elv nem az objektum számára apriorisztikus (transzcendentális), hanem a természeti objektumokra irányuló gondolkodásunk számára. A priori előfeltételezi, hogy a természet nemei és fajai általunk is felfogható alárendeltségben (szubordinációban) vannak; hogy e nemek és fajok mindegyike – megint csak az általános elv révén – közeledhet a másikkhoz, s hogy a közeledés lehetővé teszi az átmenetet az egyiktől a másikkhoz, végül pedig a legmagasabb nemhez.

Az ítélőerőnek ez az a priori elve Kant terminológiája szerint „a természet specifikációjának törvénye”²⁵.

Az elmondottakból látható, milyen jelentősége van Kant filozófiájában – mint rendszerben – a természeti célszerűség kérdésének, és vele együtt a „reflektáló” ítélőerőnek: általa gondoljuk el a természeti célszerűség fogalmát. De az eddig elmondottakból egyáltalán nem látható, milyen kapcsolat van Kant teleológiája és *esztétikája*, vagyis a szépről, a fenségesről és a művészetről szóló tanítása között. Milyen megfontolások késztették Kantot arra, hogy egy olyan könyvbe, amely a *természeti* célszerűségre vonatkozó ítélőerőt vizsgálja, belefoglalja az *esztétika* kérdéseinek vizsgálatát? A kérdés azért fontos, mert *Az*

²⁵ Vö. uo.

ítélőerő kritikájában Kant már nem azt érti az „esztétika” kifejezésen, mint amit *A tiszta ész kritikájában* jelölt ezzel a terminussal. Ott, az első *Kritikában*, az „esztétika” – mint említettük – az ismeretelmélet része volt (az érzékiség a priori formáiról, a térről és időről szóló tanítás). Ilyen összefüggésben vizsgálta meg Kant e formák jelentőségét a matematika – az aritmetika és a geometria – megalapozása szempontjából. Az elmondottaknak megfelelően nevezi *A tiszta ész kritikájának* az említett kérdésekkel foglalkozó részét „Transzcendentális esztétiká”-nak. Utána következik a *Kritika* második részeként a „Transzcendentális logika”. Itt vizsgálja meg Kant (az „Analitiká”-ban) az értelem a priori formáit, valamint az értelem és az érzékiség közötti kapcsolat formáit, amelyek az elméleti természettudomány feltételét és alapját alkotják.

Az „esztétikának” és a „logikának” ez a párhuzamos vizsgálata Baumgartentól származik. Ő értette „esztétikán” a megismerés legalacsonyabb formájának, az érzéki megismerésnek az ismeretelméletét. Baumgarten ismeretelméletében az „esztétika” csak a logika kiegészítése. Része a gnoszeológiának, még ha a legalacsonyabb rendű része is. Csupán az ismeret zavaros formáját tárgyalja, de ez is ugyanannak az ismeretnek a formája, amelynek legmagasabb rendű, világos és határozott formája a logika tárgyat alkotja. Az „esztétikai” és a „logikai” ismeret között nem specifikus, hanem csak fokozati különbség van.

Egészen más jelentést kap az „esztétika” kifejezés *Az ítélőerő kritikájában*. Itt már „az ízlés kritikáját” jelenti, a szépnek és a fenségesnek a kritikai elemzését, a művészi tevékenység kritikai vizsgálatát („zseni”-elmélet), kísérletet a művészet fajtáinak felosztására (a művészetek rendszere).

Ebben az új értelemben az esztétika már nem az ismeretelmélet része. Nem egyesül többé a logikával az „elméleti ismeret” mindkettőjüket átfogó nemfogalmában. Nem az értelem elméleti funkciójához kapcsolódik, hanem az ítélőerőhöz. De nem arról az ítélőerőről van már szó, amelyet *A tiszta ész kritikája* elemzett, és – „Az alaptételek analitikájá”-ban – „transzcendentális” ítélőerőként tárgyalt. A „reflektáló”

ítélőerőről van szó – arról, amelynek Kant, mint láttuk, alárendelte a természeti célszerűség fogalmát.

Miért kell a szépnek és a művészetnek az elemzését is ehhez a „reflektáló” ítélőerőhöz sorolni? Az okot Kant abban jelöli meg, hogy a célszerűség fogalma összefügg a tetszés és a nemtetszés érzésével.

Kant gondolatmenete a következő. Amikor megállapítjuk, hogy észleleteink megfelelnek az értelmi kategóriákkal egybehangzó törvényeknek, a legkisebb jelét sem tapasztaljuk annak, hogy ez a megfelelés hatással volna tetszés-érzésünkre. Ezt az magyarázza, hogy az értelem ilyenkor a szükségszerűség alapján cselekszik, nem pedig szándékol, saját természete szerint.

Ha viszont azt vesszük észre, hogy két (vagy több) különböző empirikus természeti törvény összhangban van egymással, és egyetlen elv alá tartozik, amely mindegyiküket magába foglalja, akkor ennek a meg egyezésnek a konstatálása Kant szerint a tetszés igen határozott érzésének alapja (der Grund einer sehr merklichen Lust). Sőt. Olykor ez a tetszés a csodálkozással határos, amely akkor sem szűnik meg, amikor tárgyával már kellőképpen megismerkedtünk.

A tetszést ilyenkor az váltja ki bennünk, hogy a természetet meg egyezni látjuk megismerőkéességünkkel, valamint azzal a törekvésünkkel, hogy a természet különnemű törvényeit, ahol csak lehetséges, magasabb (bár mindig csak empirikus) természeti törvények alá soroljuk.

A tetszés és a nemtetszés érzésének elemzése révén találja meg Kant az átmenetet az esztétikának (és az esztétikainak) Baumgartentól származó és *A tiszta ész kritikájában* szereplő fogalmától *Az ítélőerő kritikájában* kifejtett új esztétika-fogalomhoz. Ezt az átmenetet *Az ítélőerő kritikájában* a „Bevezetés” VII. fejezete tárgyalja.

Az esztétikait Kant *egységben* vizsgálja itt a logikaival, azaz még mindig úgy kezeli, mint *A tiszta ész kritikájában*, vagy mint Baumgarten a maga *Esztétikájában*, de egyúttal *el is választja* a logikaitól. A tárgyról alkotott képzet esztétikai tulajdonságának azt nevezi, ami ebben a képzetben csak szubjektív, ami tehát a képzetet a szubjektummal

hozza vonatkozásba, nem pedig a tárggyal²⁶. Az *esztétikai* tulajdonságtól Kant megkülönbözteti a *logikai érvényt* (logische Gültigkeit) – azt, ami a tárgy képzetében a tárgy meghatározására (zur Bestimmung des Gegenstandes), *megismerésére* szolgál.

Ahol a *külső érzékek* tárgyának megismeréséről van szó, ott az esztétikai tulajdonság és a logikai érvény együtt jelentkezik. Ha érzéki képzetem van egy rajtam kívüli dologról, akkor a tér, amelyben ezt a dolgot szemlélem, csak szubjektív jellegű, képzetem tartozéka. Meghatározatlanul hagyja, hogy az észlelt dolog mi lehet önmagában, magánvalóságában. A tér közvetítésével a tárgyat csak mint jelenséget gondolom el.

A tér azonban, szubjektív tulajdonságai ellenére, a dolgok megismerésének alkotórésze (habár csak mint jelenségek megismeréséé). Nem több a dolgok érzéki szemléletének lehetőségét megalapozó a priori formánál, mégis *rajtunk kívüli* objektumok *megismerésére* (zur Erkenntnis der Objecte ausser uns) alkalmazzuk.

De van a képzetben Kant szerint egy másfajta szubjektív elem is, amely „egyáltalán nem válhat a megismerés alkotórészévé” (gar kein Erkenntnisstück werden kann)²⁷. A szubjektív képzethez kapcsolódó *tetszésről* vagy *nemtetszésről* van szó. Ezekkel az érzésekkel a képzet *tárgyában* semmit sem ismerek meg.

Az említett elgondolás ismét a *célszerűség* képzete felé fordítja Kant figyelmét. A célszerűséget éppen az jellemzi, hogy – mivel az észlelésben mutatkozik meg – nem *magának a tárgynak* a tulajdonsága, jóllehet a tárgy megismeréséből vezethető le. Ez a célszerűség megelőzi a tárgy megismerését, sőt mintegy közvetlenül kapcsolódik hozzá, és azt a szubjektív mozzanatot alkotja, amely – eltérően az érzékiség szubjektív formáitól, például a geometria lehetőségét megalapozó tértől – nem lehet már a *megismerés* eleme.

Van tehát Kant szerint a tárgy célszerűségének olyan képzete, amely közvetlenül, minden megismeréstől függetlenül kapcsolatos a tetszés

²⁶ Uo. 155–158. old.

²⁷ Uo. 156. old.

érzésével. Ezt a képzetet Kant „a célszerűség esztétikai képzetének” (eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit) nevezi²⁸.

Ebben a minősítésben az „esztétikai” már teljességgel különbözik a logikaitól. Ez már nem az az „esztétikai”, amelyikről *A tiszta ész kritikája* beszélt, hanem *Az ítéelőrő kritikájának* kategóriája.

Az „esztétikai” új fogalma azonnal magával hozza a *szépnek* és az *ízlésnek* a fogalmát. Íme: ha a képzelőerő egy adott képzet révén szándéktalanul összhangba kerül az értelemmel (a fogalmi képességgel) – mondja Kant –, s ha ezáltal felébred a tetszés érzése, akkor a tárgyat szükségszerűen a „reflektáló” ítéelőrő tárgyának kell tekinteni. Az ítélet ebben az esetben „esztétikai ítélet a tárgy célszerűségéről”. Az effajta ítélet semmiképpen sem a tárgyra vonatkozó adott fogalmon alapul, és nem is hoz létre semmiféle fogalmat. A tetszést úgy gondoljuk itt el, mint ami szükségszerűen kapcsolódik össze a tárgy képzetével, a tárgy formáját pedig a reá irányuló tiszta reflexióban vizsgáljuk, vagyis anélkül, hogy valamely fogalom megszerzésére számítanánk. A formát tekintjük a tetszés okának az ilyen tárgy képzetét illetően.

Ha a tetszést úgy gondoljuk el, mint ami szükségszerűen kapcsolódik össze a tárgy képzetével, akkor a tetszés nemcsak az adott formát észlelő szubjektum számára érvényes, hanem minden szubjektum számára, aki erről a formáról ítéletet mond. Ennek a feltételnek a megléte esetén Kant a tárgyat „szépnek” nevezi, azt a képességet pedig, hogy a tetszést ne pusztán *személyes*, hanem *általános érvényű* ítéletben fejezzük ki, „ízlésnek”²⁹. Az „ízlés” kanti fogalma tehát feltételezi, hogy az ízlésítélet *általános érvényre* tart igényt. Ez az igény hasonló ahhoz, amelyik az *egyedi tapasztalati* ítéletet jellemzi. Aki például mozgó vízcseppel észlel egy hegyikristályban, az joggal várja el, hogy mindenki más ugyanazt észlelje. Az elvárás azért jogos, mert az ilyen tapasztalati ítélet a meghatározó ítéelőrő általános feltételeinek megfelelően jön létre, az általános tapasztalat törvényei szerint.

Aki azonban pusztán egy tárgy formájára reflektálva, tetszést érez

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 157. old.

– anélkül, hogy ez a reflexió a fogalomra vonatkozna –, az szintén joggal várja el, hogy mindenki egyetértsen vele. Ítélete ebben az esetben empirikus és egyedi ugyan – egy adott szubjektum ítélete –, mégis indokoltan tart igényt az általános érvényre, mert a reflektáló ítélőerő feltételeinek szubjektív jellege ellenére, a tetszés alapja itt egy általános feltétel: a *tárgy* célszerű összhangja az összes empirikus ismeretekhez szükséges *megismerőképességek* egymás közötti *viszonyával*.

A reflexió általános feltételek szerint egyezik meg a tárgy olyan megismerésével, amelynek számára e tárgy formája célszerű. Mivel a tetszés az ízlésítéletben ezeken a feltételeken alapul, az ízlésítélet egy a priori elvet feltételez. Ezért vethető alá az ízlésítélet a vizsgálódások olyan típusának, amelyet Kant a maga filozófiai nyelvén „kritikának” nevez. A vizsgálódás ugyanis nemcsak az *elméleti* megismerés és az *erkölcsi* törvényhozás a priori feltételeire irányul. Van egy harmadik fajtája is: az *ízlésítélet* a priori feltételeinek vizsgálata. Más szóval: nemcsak *A tiszta ész kritikája* és *A gyakorlati ész kritikája* létezik, hanem *Az ítélőerő kritikája* is.

Az ítélőerő kritikája két részre oszlik. A felosztás azon alapul, hogy az ítélőerő kétféleképpen alkalmazhatja a tárgy fogalmát a tárgy ábrázolására – más szóval azon, hogy a tárgy *fogalma* mellé odahelyezhető az e fogalomnak megfelelő *szemlélet*. Az alkalmazás egyik módja a művészetet jellemzi, és a *képzelőerő* segítségével valósul meg. Ebben az esetben a tárgyról korábban alkotott fogalmunkat realizáljuk, maga a tárgy pedig célt jelent számunkra. Az alkalmazás második módja a *természettel* kapcsolatos (pontosabban a természet *organizmusai*val). Ha olyan természeti produktumokról akarunk ítéletet alkotni, mint az organizmusok, akkor a természetnek tulajdonítjuk saját célfogalmunkat (unser Begriff von Zweck)³⁰.

Ebben az esetben nem csupán a dolog formájában adott természeti célszerűséggel van dolgunk, hanem magát a természeti organizmust vagy produktumot is a természet céljaként (Naturzweck) képzeljük el.

Az első módnak, amellyel a fogalom mellé szemléletet állítunk, az

³⁰ Uo. 159. old.

esztétikai ítélőerő kritikája felel meg, a másodiknak a *teleológiai* ítélőerő kritikája. *Esztétikai* ítélőerőn Kant azt a képességet érti, amely a formális (szubjektív) célszerűségről a tetszés és nemtetszés érzése alapján alkot ítéletet. *Teleológiai* ítélőerőn azt a képességet érti, amely a természet reális (objektív) célszerűségéről alkot ítéletet az értelem és az ész révén.

Amikor Kant két alapvető részre osztja könyvét, igyekszik minden kétséget eloszlatni afelől, hogy e *Kritikának* lényeges része lehet az esztétikai ítélőerő elemzése. Határozottan leszögezi, hogy a *Kritikának* az esztétikai ítélőerőt vizsgáló része „lényege szerint tartozik” ehhez a kritikához.

Sőt: csak ez a rész tartalmaz olyan elvet – állítja Kant – „amelyet az ítélőerő teljesen a priori tesz a természetre vonatkozó reflexiójának alapjává”³¹. Arról az elvről van szó, amelynek értelmében a természet a maga különös empirikus törvényei szerint formálisan alkalmazkodik megismerő tevékenységünkhöz. Az *esztétikai* ítélőerő vizsgálata nélkül nem hajtható végre és nem fejezhető be a *teleológiai* ítélőerő vizsgálata. Az *esztétikai* ítélőerő kritikája magyarázza meg azt az elvet, amely szerint a természet formálisan alkalmazkodik megismerőképességünkhöz; ennek az elvnek a hiányában értelmünk nem tisztázhatná a teleológiai ítélőerő sajátosságait – mondja Kant.

De ha elképzeljük is – valamely dolog formájára vonatkoztatva – a természeti célszerűséget abban a szubjektív viszonyban, amely megismerőképességünkhöz fűzi, ez még teljesen meghatározatlanul hagyja, hogy milyen esetekben alkothatok ítéletet egy természeti produktumról a célszerűség elve, nem pedig a természet általános törvényei szerint

Tekintettel az elmondottakra, az esztétikai ítélőerőre hárul az a feladat, hogy az *ízlés* alapján meghatározza egy természeti produktum formájának megegyezését megismerőképességünkkel. Ezt a feladatot az esztétikai ítélőerő „nem a fogalommal fennálló megegyezés, hanem az érzés alapján” oldja meg.³²

³¹ Uo. 160. old.

³² Uo. 160–161. old.

Így foglalhatók össze azok a „Bevezetés”-ben megfogalmazott előzetes megfontolások, amelyekre támaszkodva Kant beilleszti az esztétikát filozófiájának rendszerébe. Ebben a rendszerben az esztétika nem a *tárgyak* különleges területének tudománya, nem is a különleges tárgyi *tulajdonságoké*, amelyek objektív módon tartoznak a tárgyakhoz, hanem a *tetszés vagy nemtetszés érzésén* alapuló *ítéletünk* specifikus képességének vizsgálata. Ez a vizsgálat csupán a tárgyakkal (természeti képződményekkel vagy műalkotásokkal) kapcsolatos *szubjektív* reflexiónk elvére irányul, ha e tárgyak képzete a tetszés vagy nemtetszés érzését váltja ki.

Már ezekből az előzetes megfontolásokból is kitűnik a kanti esztétika néhány fontos vonása. A következőkre gondolunk: 1. az *esztétikai* problémakört Kant *filozófiai* problematikája határozza meg, más szóval, az esztétika összefügg a kanti kriticismus alapvető feladataival, problémáival és megoldásaival; 2. az elmélet az *esztétikai idealizmus* jegyében fogant, vagyis tagadja az esztétikai tulajdonságok objektív érvényét, e tulajdonságokat egytől-egyig a természeti dolgokkal és a művészet tárgyaival kapcsolatos reflexiónk területére sorolja; 3. az esztétikai ítélőerőt Kant elválasztja a *megismerés* területétől, a tárgyról alkotott fogalmaktól, és az esztétikai ítéletet az érzésen alapuló ítéletekhez sorolja; 4. a tetszés esztétikai érzésének forrását a tárgy formájában jelöli meg.

A „Bevezetés” elvileg alapozza meg ezeket a vonásokat, de részletesen nem fejt ki őket. Kifejtésük a *Kritika* első részében, „Az esztétikai ítélőerő kritikájá”-ban található.

Azoknak az íróknak, kritikusoknak, művészetteoretikusoknak, esztétáknak a körében, akik olvasták ugyan Kantot, de kevésbé vagy csak hallomásból ismerik a Kant előtti esztétika történetét, nagy keletje van annak a véleménynek, hogy a kanti esztétika említett vonásai – együttesen és külön-külön – csak Kantot jellemzik, ő vezette be őket először az esztétikába, és mind kortársaitól, mind elődeitől *elkülönült* általuk.

A valóság bonyolultabb ennél. Amit Kant esztétikájaként ismerünk, az a XVIII. század közepén kezdődő és három szakaszra osztható

esztétikai fejlődés eredményeképpen keletkezett. Az első szakasz folyamán alakult ki a lélek három „képességre” való felosztása. A második szakaszban választották el a szépnek az észlelését az értelemtől, és sorolták az érzés alá. A harmadik szakaszban kezdték a szépnek a lényegét a tetszésre visszavezetni.

E három tanítás mindegyike – az esztétika megalapozása a lélek három „képességének” megkülönböztetésével, a szépnek a kizárása az értelem területéről és visszavezetése egy specifikus tetszésre – Kant esztétikájának szerves részévé vált. De nem Kant fedezte fel őket elsőként. Csak felhasználta és továbbfejlesztette a hagyományt.

Armand Nivelle, az *Esztétikai elméletek Németországban Baumgarten-től Kantig* című könyv szerzője³³, a források kiváló ismeretére támaszkodva, gondosan nyomon követi a német elődök szerepét a kanti esztétika alapgondolatainak előkészítésében. Bármily furcsa is, még a német esztétikatörténeti irodalom sem tanulmányozta kellőképpen a kanti esztétika összefüggését az elődök esztétikai elméletével.

Kezdjük a három „képesség” megkülönböztetésével. Régen bebizonyították már, hogy Kant ezt a megkülönböztetést Tetenstől, a tehetséges pszichológustól és filozófustól kölcsönözte. De nem ő volt az egyedüli, sem pedig az első, akire Kant ebben a kérdésben támaszkodott. Nem sokkal 1750 után új mozzanattal egészítették ki a lélek magasabb és alacsonyabb rendű képességekre való, Leibniz- és Baumgarten-féle felosztását: a „magasabb” képességek között kezdik említeni az „ízlést” (der Geschmack) mint a szép észleléséhez hozzátartozó elemet. 1767-ben Riedel *A szépművészetek elmélete* című művében három független, autonóm képességről írt. Ezek: az „általános érzék”, a „lelkiismeret” és az „ízlés”; az első az igaznak, a második a jónak, a harmadik a szépnek van alárendelve. 1771-ben Sulzer három részre osztja a lelket: „észre” (Vernunft), „erkölcsi érzékre” (sittliches Gefühl) és „ízlésre” (amely az érzetnek – Empfinden – felel meg). Tetens csak 1777-ben javasolt hasonló felosztást *Filozófiai értekezé-*

³³ A. Nivelle: *Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant*. Párizs 1955. 287–362. old.

sek az emberi természetről („Philosophische Versuch über die menschliche Natur”) című munkájában.

De náluk is közelebb áll a lelki képességek kanti felosztásához a berlini felvilágosítók hírneves képviselője, Moses Mendelssohn. Már korai műveiben is az érzéshez (Gefühl), az érzéki képességekhez sorolta az esztétikai tetszést. 1785-ben, *Hajnali órák* („Morgenstunden”) című könyvében még messzebb megy. A tetszés és nemtetszés érzését elválasztja az *akarattól* és az *észről*, és független, külön képességként kezeli mint „helyeslő képességet” (Billigungsvermögen). „A lélek képességeit – írta Mendelssohn – rendszerint megismerő- és megkívánóképességre osztják, a tetszés és nemtetszés érzését pedig (die Empfindung der Lust und Unlust) a megkívánóképességekhez sorolják. Nekem azonban úgy tűnik, hogy a megismerés és a megkívánás között ott van még a helyeslés (das Billigen, der Beifall), a lélek tetszése, amely voltaképpen messze van a megkívánástól. Ezért szerencsésebbnek vélem, ha a léleknek ezt a tetszését és nemtetszését... külön terminussal jelöljük.

...A továbbiakban »helyeslőképességnek« fogom ezt nevezni, hogy elhatároljam ily módon mind az igazság megismerésétől, mind pedig a jóra irányuló törekvéstől. Ez a képesség átmenetet jelent a megismerésről a megkívánásra, és a két képességet egyszesmind a legfinomabb fokozatissággal kapcsolja össze, amely csupán bizonyos távolságból válik észrevehetővé.”³⁴

A kanti esztétika másik alapgondolata – a szépnek az *érzés* alá történő besorolása – szintén nem Kant újítása volt, hanem betetőzése a régebbi hagyománynak, mégpedig nemcsak a XVIII. század német esztétikai hagyományának, hanem egy több nemzet által és jóval nagyobb időszak alatt felhalmozott örökségnek is. Elég arra emlékeztetnünk, hogy milyen szerepet játszott az érzés Rousseau filozófiájában és esztétikai nézeteiben; a francia gondolkodó erősen hatott Kantra, körülbelül akkoriban, amikor ez *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről* című munkáját írta. De az a gondolat, hogy az érzésnek alapvető szerepe van a szépség észlelésében, a német esztétikai irodalom-

³⁴ M. Mendelssohn: *Morgenstunden*. II. köt. Berlin 1785. 295. old. és kk.

ban sem volt új. Sulzer, bár hű maradt Baumgartennak ahhoz a nézetéhez, hogy az esztétikum nem egyéb, mint „homályos megismerés”, maga is kizárja a művészetet „az értelem analogonjának” (analogon rationis) köréből, és az érzékelés területére helyezi. Magyarázatai szerint a tetszést a szépség észlelése idézi elő, de az ész nem ismeri meg a szépet, az erkölcsi érzék pedig nem észleli a célt. A művészet az érzelmre hatva tölti be rendeltetését, és bármely tartalom csak az érzés (Empfindung) objektumaként válik „esztétikaivá”. Mivel ennek az érzésnek az előidézésében részt vesz a lélek, a „szép” nem az egyedüli esztétikai tárgy: ilyen tárgy lehet – hasonló okból – a rémület, az undor stb.³⁵

Mendelssohn szintén az érzéssel hozta közvetlen kapcsolatba a szépség észlelését, kizárva minden racionális vagy akarati elem részvételét. *Winckelmann* az érzésben látta azt az egyetlen funkciót, amely a szépségen alapulhat. A szépség észlelésének lényegéről nem adhat számot semmiféle meghatározás, semmilyen racionális magyarázat: a szépet csak az érzés észlelheti³⁶.

Magát az ízlést *Winckelmann* úgy határozta meg, mint „a szépség érzését”³⁷. Azt állította, hogy a szép a művészetben inkább a kifinomult érzékeken és a megtisztult ízlésen nyugszik, semmint a mély gondolkodáson, s az esztétikai ítéletet végeredményben egy „belső érzék” hozza létre.

Lessing szintén úgy vélekedett, hogy az érzékelésre kifejtett hatás alkotja a művészet célját, és minden egyéb ennek a hatásnak van alávetve.

Végül, a hagyomány készítette elő a kanti esztétika harmadik alapgondolatát is, a szép visszavezetését a *szubjektivitásra*. Így például *Sulzer* elválasztja a szépséget a megismeréstől. Szerinte az esztétikai tetszés csak olyan tárgyak szemlélete útján érhető el, amelyeknek sem a célját, sem a fogalmát nem ismerjük. A szépérzék helye az egyszerű

³⁵ *J. G. Sulzer*: Allgemeine Theorie des schönen Künste. I. köt. 1771. Lásd itt az „Aesthetisch” című cikket.

³⁶ *J. J. Winckelmann*: Werke. VII. köt. 73. old. és kk.

³⁷ *J. J. Winckelmann*: Werke. II. köt. 93. old.

érzékelés és a világos megismerés között van. A szépérzék bonyolultabb az egyszerű érzékelésnél. A szép anélkül tetszik, hogy világosan ismernénk a dolgokat és felépítésüket: formájuk elegendő az esztétikai tetszéshez³⁸.

Hasonló gondolatokat fejtegetett *Mendelssohn*, aki terminológiailag is közel áll Kanthoz. Mendelssohn megkülönbözteti az „anyagi” megismerést a „formálistól”. Az előbbi az értelem fogalmi tevékenységének eredménye, és vagy „igaz”, vagy „hamis”. A „formális” megismerés viszont egyedül az érzéssel függ össze, és anélkül, hogy kapcsolatban volna az objektív megismeréssel, a „tetszés” vagy „nemtetszés” érzését kelti, „helyeslést” vagy „helytelenítést” vált ki.

„A lélek megismerését tehát – írta Mendelssohn – különböző viszonylatokban vizsgálhatjuk: vagy annyiban, amennyiben igaz vagy hamis (ezt az ismeret *anyagának* nevezem), vagy pedig amennyiben tetszést vagy nemtetszést vált ki, helyeslésre vagy helytelenítésre készíti a lelket (ezt a megismerés *formális* oldalának nevezhetném).”³⁹

A szépnek és a rútnek a lényege Mendelssohn szerint a „formális” megismerésben gyökerezik. A megismerőkéesség és a helyeslőkéesség különbsége nem egyéb, mint az *objektív* és a *szubjektív* közötti különbség. A megismerőkéesség a dolgokból indul ki, és bennünk fejeződik be (geht von den Dingen aus, und endiget sich in uns). A helyeslőkéesség a fordított utat járja be: belőlünk indul ki, céljai pedig a külső dolgok (von uns selbst geht, und die äusseren Dinge zu ihrem Ziele hat). A megismerés, a dolgok természetét követve, az ember átalakítására törekszik; a helyeslés a dolgot igyekszik átalakítani az ember természete szerint (Jener will den Menschen nach der Natur der Dinge, dieser die Dinge nach der Natur des Menschen umbilden)⁴⁰.

A Riedeltől Sulzeren, Tetensen, Mendelssohnon át Kantig tartó eszmei fejlődésben, amelyet nagy vonalakban vázoltunk, nem nehéz megtalálni mindezeknek a szerzőknek a közös tendenciáját: azt az

³⁸ Vö. *J. G. Sulzer*: Id. mű I. köt. „Schön”, „Vollkommenheit”, „Angenehm” című cikkek.

³⁹ *M. Mendelssohn*: Id. mű II. köt. 295. old. és kk.

⁴⁰ Uo. 297. old.

erősödő törekvést, hogy a szépség és a művészet észlelése számára külön területet jelöljenek ki, felfedve az esztétikai tárgy *sajátszerűségét*. Ezek az elméletek együttesen a német esztétika első kísérletét alkotják, amely arra irányult, hogy a szépet *megkülönböztesse* a jótól, a *művészi észlelést a tudományos megismeréstől*. De a gondolkodás uralkodó típusának megfelelően, az esztétikum sajátos körét eleinte a léleknek egyes elszigetelt „képessegekre” való egyoldalú és elvont *szétválasztásával, felosztásával, analitikus széttagolásával* jellemezték. Folytatása volt ez a Locke híres „Értekezés”-ében megkezdett elvont pszichológiának. A feladat önmagában véve szükséges és termékeny volt, megoldási módszere azonban metafizikus, analitikusan széttagoló jellegű. Ez a módszer *abszolutizálta* a különbségeket, és figyelmen kívül hagyta *az egységet, az összefüggést, a közös vonásokat, a kölcsönhatást*.

Ezek az elméletek valamennyien arra törekedtek, hogy meghaladják a racionalizmust, amelyet Franciaországban Descartes, Németországban Leibniz és a Wolff-iskola alkalmazott az esztétikára. A racionalizmus az értelemre vezette vissza az érzelmet, nem látott az utóbbiban semmi sajátosrút. Leibniz és követői azonosították a „szépet” a „tökéletessel”. E kettő között – úgy vélték – nincs egyéb különbség, mint hogy másképp ismerjük meg őket. Ezt az *ismeretelméleti* racionalizmust a német „felvilágosodás” jó adag *etikai* racionalizmussal tetézte: a művészetet csupán az elvont, moralizáló didaktika eszközének tekintette, nem vette észre azokat a különleges eszközöket, amelyekkel a művészet saját etikai hatását kifejti.

Ehhez a racionalizmushoz képest Kant elődeinek esztétikája és még inkább maga a kanti esztétika hálás és történelmileg megérlelt feladatot teljesített. Igyekezett körülhatárolni a szépségnek és a művészetnek a határos területekkel össze nem téveszthető, külön területét. Ez az esztétika egyúttal már a forrásainál ellentmondásos volt: racionalista eszközökkel vállalkozott a racionalizmus meghaladására, eszközeit pedig az *idealista* világnézetből merítette. Kanti alakjában nemcsak „autonóm” szférát keres a művészet és a szépség számára, hanem arról is meg van győződve, hogy ez a szféra *szubjektív* adottság, és csak „a lélek képességei” között lelhető fel. Nem csupán azt az *önálló* elvet

keresi, amelyen az esztétikai ítélet alapul, hanem feltételezi, hogy ennek az elvnek szükségképpen *a priorinak* kell lennie, meg kell *előznie* a tapasztalatot, és *függetlennek* kell lennie tőle. Kant azonban nem egyszerű megismételője vagy összegezője volt az elődök tanainak. Először is, élesen, pontosan, szigorúan fogalmazta meg azt, ami az ő esztétikájukban még csak körvonalazódott, és nem vált külön a leküzdendő nézetektől. Kant honosította meg az esztétikában az apriorizmus idealista elvét, amely tőlük még idegen volt. Másodszor, annak ellenére, hogy elődeihez hasonlóan az egyoldalú analitikus-racionalista módszert alkalmazta, igyekezett felülemelkedni ennek metafizikus korlátoeltságán. Az esztétika területére is bevezeti, ha nem is a szó szigorú értelmében vett dialektikát, de legalább a dialektika analogonját. *Az ítélőerő kritikája* segítségével kifejti és megszünteti a két előző *Kritika* közötti ellentétet. A „Bevezetés”-ben, ahol (a IX. fejezetben) röviden felvázolja rendszerét, tömören megfogalmazza egyúttal azt a nézetét is, hogy miképpen egyesíti az ítélőerő az értelem és az ész törvényhozását.

A tiszta ész kritikájában és *A gyakorlati ész kritikájában* a dolgok magánvaló létezése a legélesebb ellentétben volt azzal a móddal, ahogyan a dolgok megismerésünk számára megjelennek. A *szabadság* „intelligibilis” világa szemben állt a *természet* – a „jelenségek” – világával. „A szabadságfogalom területét az egyik, a természetfogalomét a másik törvényhozás hatókörében – írta Kant – ...teljesen elkülönítette egymástól az a mély szakadék, amely az érzékfelettit elválasztja a jelenségektől.”⁴¹

Kant azonban nemcsak elhatárolta és szembeállította egymással a „magánvaló dolgok” „intelligibilis” világát és a „jelenségvilágot”, hanem azt is kimutatta, hogy ha szükségképpen mint *ellentéteseket* gondoljuk is el őket, *egységben* való elgondolásuknak szintén megvan a lehetősége.

Ennek az egységnek az elgondolása – tanítja Kant – a következőképpen lehetséges. Az „okság” terminusnak a magánvaló dolgok in-

⁴¹ I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 162. old.

telligibilis (érzékefeletti) világára történő alkalmazása annyit jelent, hogy a természeti dolgok működése egyszerre határozódik meg saját fizikai törvényei szerint és az ész törvényeinek elve szerint. Az effajta okságnak a lehetősége nem bizonyítható ugyan – mondja Kant –, de az sem bizonyítható, hogy ennek a lehetőségnek a feltételezése ellentmondást tartalmazna. A szabadságfogalom szerinti működés a végcél. Ennek a célnak – vagy jelenségének az érzéki világban – léteznie kell. Létezése kedvéért jutunk arra a feltevésre, hogy lehetőségének megvan a feltétele az embernek mint érzéki lénynek a természetében.

Mivel ezt éppen az ítélőerő feltételezi a priori, tekintet nélkül minden gyakorlati vonatkozásra, ezért az ítélőerő szolgáltatja a közvetítő fogalmat a természetfogalom és a szabadságfogalom között (gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe). Ez a fogalom teszi lehetővé az átmenetet a természeti törvényszerűségtől a végcélhoz. Általa ismerjük meg annak a végcélnek a lehetőségét, amely csak a természetben és a természeti törvényeknek megfelelően valósulhat meg⁴².

Az *értelem*, azzal a lehetőségével, hogy a priori törvényeket írhat elő a természetnek, bizonyítja, hogy a természetet *csak mint jelenséget* ismerhetjük meg. Kant szerint azonban az értelem, bár a megismerést illetően korlátozott, maga utal arra, ami meghaladja saját megismerő tevékenységének határait. Mivel a természet érzékefeletti szubsztrátuma az, ami „megjelenik”, az értelem erre a szubsztrátumra utal, habár teljesen meghatározatlanul hagyja (lässt dieses gänzlich unbestimmt)⁴³.

Ezt az érzékefeletti szubsztrátumot az *ítélőerő* látja el meghatározhatósággal az intellektuális képesség révén. Az ítélőerő azért alkalmas erre, mert rendelkezik azzal az a priori elvvel, amelynek segítségével ítéletet alkotunk a természetről saját lehetséges különös törvényei szerint.

Végül az *ész* – az ítélőerőtől eltérően – nem pusztá meghatározható-

⁴² Vö. uo. 162–163. old.

⁴³ Vö. uo. 163. old.

sággal látja el ugyanezt az érzékfeletti szubsztrátumot, hanem igazi a priori meghatározással, mégpedig saját gyakorlati törvénye révén⁴⁴.

Kant rendszerében ily módon az ítélőerőnek valóban az a rendeltetése, hogy *átmenet* vagy *közvetítő láncszem* legyen a természetfogalom területe és a szabadságfogalom területe között. Az ítélőerő egyesíti a természet világát a szabadságéval, az okságot a célszerűséggel, a jelenségek birodalmát a magánvaló dolgokéval.

De milyen áron történik ez az egyesítés, és milyen következménnyel jár! A jelenség és a lényeg, az „értünk való” és a „magánvaló” kanti egyesítése feltételezi a „magánvaló” világ azonosítását a „noumenális”, az „intelligibilis” világgal. Az ítélőerő csak azért lehet a jelenség és a magánvaló közvetítője, összekapcsolója, mert a közvetítő szerep feltételezi, hogy poláris viszonyként marad fenn közöttük az ellentét, feltételezi továbbá a „magánvaló” világ tisztán eszmei, „intelligibilis” jellegét. A megjelenőnek a lényegét Kant nem a *valóságos* világban keresi, hanem abban a világban, amelyet a valóságos világ *főlé* épített ennek *ellenlábasként*, s amelyet mint *eszmei* világot jellemez. Kant esztétikájában az utolsó szó és a legfőbb szerep az *érzékfeletti* világe. Bármily furcsa is, az érzékfeletti a kanti esztétikában játszott szerepét távolról sem világította meg eléggé a szakirodalom⁴⁵.

Kant első két *Kritikájának* kutatói hajlamosak rá, hogy inkább a heterogenitást, a kizárásos viszonyt hangsúlyozzák a természet és a szabadság kanti birodalmai között. De ha figyelmesebben tanulmányozzuk *Az ítélőerő kritikáját* és e mű összefüggését *A tiszta ész kritikájával* és *A gyakorlati ész kritikájával*, akkor kiderül, hogy a természet világa Kant szerint nemcsak ellentétes a szabadságéval, hanem közeli rokonság is van közöttük. Csak a felületes pillantás számára keletkezhet olyan látszat, mintha például az ész eszméjét Kant szemzőgéből semmiféle szál nem fűzné az érzéki szemlélethez. Van átmenet közöttük, mégpedig az analógia jóvoltából. A transzcendentális eszméhez való viszonyánál fogva, az érzéki (vagy az érzékiben részes)

⁴⁴ Vö. uo.

⁴⁵ Kivétel *Armand Nivelle* tartalmas könyve, amelyet korábban említettünk. – Vö. id. mű, 302–304. old.

jelenség egyfajta *szimbólum*. Ez Kant szerint nem is lehet másképpen. Csak a szimbólum révén valósíthatjuk meg az említett átmenetet, mivel képtelenek vagyunk adekvát érzéki képzetet alkotni az ész eszméje számára. A szimbólumra úgy teszünk szert, hogy az érzéki képet az empirikus fogalomra vonatkoztatjuk, majd absztraháljuk ennek a viszonynak a szabályát, és átvisszük egy egészen más területre, az érzékfelettinek a területére.

Ezt a gondolatot, amely szerint az *analógia* vagy *szimbólum* a fel-emelkedés eszközéül szolgál az érzékitől ennek érzékfeletti alapjához, Kant *Az ítéelőerő kritikájának* 59. §-ában fejtette ki. Mint Kant megfigyeli, maga a köznapi nyelv is tele van közvetett érzéki jelölésekkel vagy analógia szerinti jelekkel. Ezekben a kifejezés nem *szkémát* tartalmaz a fogalom számára, hanem csupán *szimbólumot* a reflexió számára (sondern bloss ein Symbol für die Reflexion enthält). Ilyenek például ezek a szavak: „alap” (támasz, bázis), „függés” (megtartás felülről), „valamiből folyni” (következni) stb. Ezek a szavak fogalmakat fejeznek ki, de „nem a közvetlen szemlélet segítségével, hanem csak ennek analógiája révén, azaz oly módon, hogy a szemlélet tárgyára vonatkozó reflexiót egy egészen más fogalomra vesszük át”⁴⁶.

A világ és az emberi képességek érzékfeletti eredetének eszméjére támaszkodva, Kant azt állítja, hogy az *érzékiségben* részes *szép* jelenség egyúttal az *erkölcsi jónak* a szimbóluma. Az utóbbi az ész eszméihez tartozik. A lélek, amikor a szépet az erkölcsi jónak a szimbólumaként észleli – tanítja Kant –, „valamiféle megnemesedést” és „emelkedettséget” érez amiatt, hogy „fogékony az érzéki benyomások által előidézett tetszésre”⁴⁷.

Végeredményben az ítéelőerő – a szubjektumban és rajta kívül egyaránt – olyasmire vonatkozik, ami már nem természet, de nem is szabadság, mindamellett a szabadság alapjával, az *érzékfeletti*vel függ össze. Benne egyesül – általános, de számunkra ismeretlen módon – az *elméleti* képesség a *gyakorlatival*⁴⁸.

⁴⁶ I. Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. Id. kiad. 321. old.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Vö. uo. 322. old.

Kant azonban, amikor fenntartja a poláris ellentétet a természet világa és a szabadság világa között, nem veszi észre, hogy egyesítésük és az „ítélőerő” segítségével megvalósított átmenetük *látszólagos*, *képzelt* átmenet csupán. Ezért a kanti rendszer „dialektikája” is *látszólagos* dialektika. Nemcsak *A tiszta ész kritikájának* „Transzcendentális dialektika” című szakaszában bizonyul látszólagosnak, ahol Kant elmagyarázza, hogy az ész kozmológiai antinómiáit a tüzetesebb vizsgálat megszabadítja antinomikus jellegüktől, hanem *Az ítélőerő kritikájában* is. Kant hiába ígéri, hogy egységbe hozza a két ellentétet, a jelenséget és azt, ami megjelenik: valójában nem látunk egyebet, mint a létezőnek (a természeti dolgok világának) egységét a nemlétezővel, azzal, amit csak a filozófus posztulál (az „érzékfeletti”, „intelligibilis” világgal).

Az ítélőerő kritikájához írt „Bevezetés” utolsó fejezetében Kant maga ismeri el, hogy a „nagy szakadék” (die grosse Kluft), a természetfogalom területe és a szabadságfogalom területe közötti ellentét lényegében nem a természet és a szabadság közötti ellentmondás vagy kölcsönös ellenhatás. Ilyen kölcsönös ellenhatás – magyarázza Kant – nem a természet és a szabadság között van, hanem csupán a természet mint jelenség és a szabadságnak az érzéki világ jelenségeiként létező *okozatai* között⁴⁹. A *szabad* okság is a *puszta jelenségnek* tekintett ember oksága, azaz *fizikai* oknak van alávetve; és annak ellenére, hogy meghatározásának alapja az „intelligibilis” világban gyökerezik, a mód, ahogyan az utóbbi ezt az állapot magába foglalja, teljességgel megmagyarázhatatlan. Kantnak igaza van, amikor ugyanitt kifejti, hogy a felosztás trichotomikus elvének, amely oly fontos és kiterjedt szerepet játszik filozófiájában, nem szabad „gyanakvást” keltenie. Valóban: nem a dialektika triadikus menetéről van szó, amely az ellentétek egységét eredményezi, hanem egyszerűen arról, hogy Kant a priori *fogalmakból* vezeti le a felosztást. Ennek a felosztásnak a nélkülözhetetlen elemei Kant szerint a következők: 1. a feltétel, 2. a feltételezett, 3. a fogalom, amely a feltételezettnek feltételével aló egyesüléséből keletkezik⁵⁰.

⁴⁹ Vö. uo. 163. old.

⁵⁰ Vö. uo. 164. old.

3. § AZ ÍZLÉSÍTÉLETEK KANTI JELLEMZÉSE. A SZÉP ANALITIKÁJA

Az *esztétikai* ítélőerő kritikája – Az *ítélőerő* kritikájának első része – az „ízlésítélet” jellemzésével kezdődik.

Figyelmet érdemel ennek a résznek a szerkezete és a terminológiája. Kant – ahogy említettük már – élesen elválasztja ugyan az „ízlésítéletet” mint *esztétikai* ítéletet az ítélet logikai típusától, amelynek segítségével az *ismeretet* fogalmazzuk meg, és az *igazság*hoz jutunk, ennek ellenére azonban az ízlésítéletben feltárható összes „mozzanatok” teljességgel azoknak a rovatoknak megfelelően osztja fel, amelyekbe *A tiszta ész kritikájában* az ítélet *logikai* típusait sorolta. Négy ilyen „mozzanat” van: 1. a minőség, 2. a mennyiség, 3. a viszony, 4. a modalitás.

Az anyag tagolásának ez a szimmetriája és analógiája nem véletlen. Arról tanúskodik, ha csak közvetve is, hogy *Az ítélőerő kritikájában* Kant nem tudta teljesen és végérvényesen elkülöníteni az *esztétikait* a *logikaitól*. Bár elhatárolja magát Baumgartennak attól a nézetétől, hogy az „esztétika” a logikával párhuzamos és vele együtt az ismeretelméletnek alárendelt diszciplína, mégis átviszi az *esztétikai* szférába a *logikainak* néhány fontos tulajdonságát. Jogosnak ismeri el az *esztétikai* ítélet igényét az *általános* és *szükségszerű* érvényre. Ezek pedig a hiteles ismeret logikai jegyei⁵¹.

De bármilyen fontos legyen is az „ízlésítélet” kanti elemzésében a *logikával* való analógia, az „ízlés” Kant-féle elméletének nem az a feladata, hogy az „esztétikai ítélet” és a megismerési ítélet közös vonásait hangsúlyozza, hanem hogy azt emelje ki, ami a kettőt *radikálisan megkülönbözteti, elválasztja, sőt szembeállítja egymással*. Az „ízlésítélet” kanti elemzésének példáján világosan láthatjuk Kant feladatát és a megoldására szánt módszert. A *feladat* teljesen jogos: Kant arra

⁵¹ Később – az *esztétikai* ítélet „mennyiségi” mozzanatának elemzésekor – visszatérünk erre a fontos kérdésre. Megvilágítjuk, hogy miben különbözik a Kant *esztétikájában* szereplő „általánosság és szükségszerűség” a logikájában tárgyalt „általánosságtól és szükségszerűségtől”

törekszik, hogy meghatározza az „esztétikai ítéletnek” csak erre az ítélettípusra jellemző, *sajátos* vonásait. Ennek érdekében egybeveti és megkülönbözteti egymástól a „kellemes”, a „szép” és a „jó” területét. Nagy gonddal igyekszik kiküszöbölni összerosódásuk vagy azonosításuk minden lehetőségét.

A *módszer* azonban, amellyel Kant a szépség sajátos ismertetőjegyeit meghatározza, egyoldalú, spekulatív, analitikus. A valóságos esztétikai értékelés *összetett* jelenség. Felbonthatatlan egységbe foglalja a volta-képpeni esztétikai motívumokat a megismerő, az etikai és a társadalmi motívumokkal. E motívumok valódi összefüggésének kutatása helyett Kant igyekszik elkülöníteni az esztétikainak mint olyannak a „tisztá tenyészetét”. Elvonatkoztat az összefüggés minden egyes láncszemétől, a láncszemek közötti minden átmenettől, és megkapja végül a „tisztá” esztétikai kivonatot: a „tisztá” esztétikai ízlésítéletet. De amit így kap, az csak spekulatív absztrakció, anatómiai preparátum az élő test helyett.

Persze anatómiai preparátumra is szüksége van a tudománynak⁵². Anatómia nélkül nincs fiziológia. De a fiziológus semmit sem fedezhetne fel az életfolyamatokból, ha csak azt látná bennük, amire az anatómiai preparálás szétbontja őket.

Kanttól nem volt teljesen idegen az a belátás, hogy az elkülönítő és szétválasztó *elemzés* nem elégséges. Erősen törekedett a *szintézisre*. Közelebbről: Kant nem áll meg annál az eredménynél, amelyre az „esztétikai ízlésítélet” elemzésével jutott. Megalkotja az esztétikai ízlésítélet „mozzanatainak” elméletét, valamint az „esztétikai eszmék” tanát. Ezzel részben meghaladja az esztétikai ítélet és a megismerő ítélet analitikus szétválasztásának és elkülönítésének szűkös eredményeit. Az esztétikai *formát* most már az esztétikai *eszme* kifejezési eszközöként vizsgálja. A művészet funkciói közé sorolja az *eszmény* ábrázolását. Ezekkel a fogalmakkal összhangban fejt ki az egyes művészeti ágak összehasonlító *értékelését* is.

⁵² Ennek az igazságnak a mellőzése az ellenkező típusú egyoldalúsághoz vezet: megmaradunk a közvetlen észlelés tagolatlan, tehát zavaros és a tudomány számára mindig terméketlen egészénél.

De mindezt *apránként*. Az *ítélőerő kritikáját* alkotó eszmék fejlődésében sajátos „dialektika” látható. Kant, mielőtt elérkezne az „esztétikai eszmékről” és az „eszményről” szóló tanaihoz, kifejti az „ízlés-ítélet” specifikus ismertetőjegyeire vonatkozó nézeteit. Ezekben végletesen felfokozódik az analitikus módszer elvontsága és eszközeinek formalizmusa. A *Kritikának* erre a szakaszára támaszkodik az az elterjedt vélemény, hogy Kant „teljesen” formalista volt. Ez azonban tévedés. Kant ellentmondásos esztétikai rendszerében a formalizmus csak a kifejtés láncszeme, csak eleme a rendszernek, de nem az utolsó és döntő szava. Az az elképzelés, hogy Kant a tiszta formalizmus esztétikáját alkotta meg, nem magát a kanti tanítást fedi, hanem a legjobb esetben is csupán ennek *értelmezését*, amely a XIX. századnak és a XX. század első felének formalista polgári művészetelméleteiben és esztétikáiban keletkezett. Herbart, Eduard Hanslick, Heinrich Wölfflin, Hildebrand stb. valóban formalisták voltak. Ők saját formalizmusuk szemüvegén át olvasták Kantot. De ezért ők maguk a felelősek, nem pedig Kant.

Sajnos, nem egy esztéta és művészeteteoretikus vakon hitt nekik, és a *Kritika* tanulmányozásában nem jutott messzebbre az esztétikai ítélet mozzanatainak kanti kifejtésénél. A formalizmust, amely a *Kritikának* ezt a szakaszát jellemzi, az *egész* kanti esztétika formalizmusának vélték.

Ehhez az extrapolációs értelmezéshez Kant maga szolgáltatta az *ürügyet*. „A szép analitikája” valóban formalista elméletet bontakoztat ki az ízlésítélet mozzanatairól. Az elmélet kiindulópontja az a gondolat, hogy az ízlésítélet „nem megismerési ítélet” (ist ...kein Erkenntnisurteil), „nem logikai, hanem esztétikai”; olyan ítélet, amelynek meghatározó oka „nem lehet más, mint *szubjektív*”⁵³. Kant úgy véli, hogy a képzetek bármely vonatkozása, sőt maguké az érzeteké is, objektív lehet, de a tetszés és nemtetszés érzésére való vonatkozás nem lehet az. Ebben az esetben ugyanis az objektumban semmit sem jelölünk meg,

⁵³ I. Kant: Az *ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 169. old.

csupán a szubjektum érzi, hogy milyen hatást tesz rá az észlelt tárgy képzele.

Ebből a premisszából vezeti le Kant az esztétikai ítélet *első* „mozzanataként” ennek az ítéletnek a gyakorlati önzetlenségét, teljes érdekmentességét.

Az érdek is gyönyört okoz – mondja Kant. De az érdeken az élvezet a tárgy *létezésének* képzetéhez kapcsolódik. Ezért az érdek mindig a megkívánóképességre vonatkozik.

Az az élvezet viszont, amely az *esztétikai* ízlésítéletet határozza meg, teljesen *specifikus*. Ahol esztétikai ítéletről van szó, ott csak egyvalamit akarunk tudni: azt, hogy kíséri-e a tárgyról alkotott egyszerű képzetemet a tetszés érzése. Annak a kérdésnek, hogy maga a tárgy létezik-e, ebből a szempontból nincs semmi jelentősége, semmi hatása a tetszés érzésére. Amikor egy tárgyat szépnek mondom, ítéletem lehetősége nem azon múlik, hogy mennyiben függök a tárgy létezésétől, hanem pusztán azon hogy mit teremtek a tárgynak ebből a képzetéből önmagamban. Ahhoz, hogy az ízlés dolgaiban a bíró szerepét játsz hassuk, teljes közönnyel kell viseltetnünk a tárgy létezésével szemben. Ilyen értelemben jelenti ki Kant, hogy a szépségről alkotott ítélet, ha akár a legcsekélyebb érdek is keveredik hozzá, „nagyon is részrehajló, és nem tiszta ízlésítélet”⁵⁴.

Így fest Kant tanítása az „érdekmentességről” mint az esztétikai ítélet *első* feltételéről vagy mozzanatáról. Állapítsuk meg pontosan, hogy mit is jelent ez az „érdekmentesség”. Néha úgy értelmezték, mintha *teljes* közömbösséget követelne a művészi ábrázolás tárgyának megválasztásával szemben. Ez a felfogás nem helytálló. Kantnak az „esztétikai eszméről” és az „eszményről” szóló tanításából kitűnik, hogy a filozófus számára korántsem volt közömbös a művészi ábrázolás tárgyának megválasztása. Kant szerint az ízlést nem a tárgy milyenségével szembeni közöny jellemzi, hanem annak a kérdésnek a közömbössége, hogy *létezik-e a valóságban* a művészileg ábrázolt tárgy – hogy például él-e és élt-e valaha egy irodalmi alkotás hőse,

⁵⁴ Uo. 171. old.

vágy pedig a művész találta ki. A tárgy (a hős) létezése (vagy nemlétezése) egyik esetben sem számít. Nem számít más, mint a tárgy ábrázolásának a képessége (akár létezik ez a tárgy, akár nem), a tetszés felkeltésének a képessége.

Ennek a tetszésnek a *specifikus* jellegét hangsúlyozva, Kant élesen elválasztja a szépet a kellemestől és a jótól. A *kellemes*, a *szép* és a *jó* egyaránt tetszik nekünk, de mindegyik másképpen. „Kellemes” az, ami az érzetben az érzékeknek tetszik. A *kellemes* mindig a tárgy létezésétől függ, és mindig a tárgyhoz fűződő érdekekkel kapcsolatos. Nem csupán a tárgy tetszik, hanem *a tárgy létezése* is. Mivel az érzetben tetszik, a kellemes által előidézett gyönyör mindig szubjektív. Érezhetem, ami nekem kellemes, de elképzelhetetlen és értelmetlen olyasmit követelni, hogy amit én a magam számára kellemesnek találtam, azt találják mások is ugyanolyan kellemesnek a maguk számára.

A *széptől* eltérően, *jónak* azt nevezzük, amit becsülünk, amiben tehát objektív érvényt feltételezünk. A jó – akárcsak a szép és a kellemes – tetszést vált ki bennünk. De ezt a tetszést nemcsak a tárgy puszta képzete váltja ki, hanem annak a viszonynak a képzete is, amely a szubjektumot a tárgy *létezéséhez* fűzi.

Kant tehát a szép *specifikus* jegyeit akarta felmutatni, és ez a törekvése – már az ízlés első mozzanatának jellemzésekor – arra készítette, hogy *elhatárolja* és *külön* területre utalja az esztétikait. Nemcsak a megismerés szférájától határolja el, hanem az *etikum* teljes szférájától is. Az esztétikai tökéletesen *önálló* és *független*.

Nem szabad azt hinnünk, hogy ez a nézet Kant *specifikuma* és esztétikai *újítása* lett volna. Az esztétikai tetszés „érdekmentességének” tételével a filozófus csak a végkövetkeztetést vonja le abból a gondolatból, amelyet elődei bontakoztattak ki Angliában és Németországban. Kanthoz hasonlóan, ők sem a tiszta formalizmus és eszmenélküliség doktrínáját fejezték ki ezzel a gondolattal. Arra törekedtek – Hutcheson és Burke Angliában, Mendelssohn és Winckelmann Németországban –, hogy meghatározzák az esztétikai ítélet sajátos vonásait. Nem azon kell csodálkoznunk, hogy a XVIII. századbeli Németországban Kant révén ilyen tanítás látott napvilágot. Inkább az a meglepő,

hogy e törekvés érvényesítése során milyen közel jutott Kanthoz némelyik elődje. Még a filozófiai spekulációktól távol álló Winckelmann is kijelenti, hogy az ízlés csak akkor lehet „tisztá”, ha „megtisztul minden szándékoltságtól”, ha az esztétikai ítéletet kimondó szubjektum megszabadul az ösztön hatásaitól és a szenvedélyek vonzásától. Még közelebb van a kanti állásponthoz Mendelssohn⁵⁵. Mint Kant, ő is azt tartja, hogy „a tárgy bírásának, megszerzésének, birtoklásának vágya nagyon különböző (sehr weit unterscheiden) attól a tetszéstől, amelyet a szép vált ki. A szép dolgot különösen az jellemzi, hogy tetszéssel és a vágy hatására fellépő izgalom nélkül szemlélhető. Tetszik nekünk – bármily messze legyünk is a birtoklásától és attól a vágytól, hogy saját céljainkra használjuk”⁵⁶.

Másrészt, azoknak az esztétáknak, akik az esztétikai tetszés „érdekmentességének” kanti tételét kertelés nélkül azonosítják az eszmenélküli művészet meghirdetésével, tudniok kell, hogy Kant álláspontját nemcsak legközelebbi elődei osztják, hanem a német objektív idealizmus vezéralakjai is: Schelling és Hegel. Ezeket a filozófusokat már végképp nem lehet azzal vádolni, hogy tagadják az *eszmék* szerepét a művészetben. De még Schopenhauer is, a német idealizmus első nagy „dekadense” – aki a *platóni eszmét* tartotta a művészet tárgyának (lásd *A világ mint akarat és képzet* című fő művének III. részét) – még ő is éppoly hevesen védelmezte az esztétikai szemlélet „érdekmentességét”, mint Schelling és Hegel.

A makacsság, amellyel ezt a tételt a klasszikus német esztétika kifejtette, nem magyarázható *teljesen* azzal a törekvéssel, hogy meg akarták határozni a szépség és az esztétikai tetszés sajátos természetét. Ez a magyarázat önmagában kevés: részben arról is szó van, hogy az említett filozófusok egy darabka igazságot is megragadtak, amikor oly szívósan védelmezték az esztétikai szemlélet „érdekmentességének” tételét. Ez az igazság abban rejlik, hogy a szemlélt tárgy *létezése* nem *közvetlen*, hanem csak *közvetett* feltétele az észlelés és értékelés eszté-

⁵⁵ Lásd erről *Armand Nivelle* megjegyzéseit (id. mű 310. old.).

⁵⁶ *M. Mendelssohn*: *Morgenstunden*. II. köt. Id. kiad. 295. old. és kk.

tikai jellegének. A műalkotásban ábrázolt tárgy létezésének kérdése nem zárható ki teljesen az esztétikai vizsgálódás köréből. Kant, Schelling és Hegel véleményével ellentétben, a tárgy létezése nem közömbös az esztétikai értékelés szempontjából. Ez a létezés azonban csakugyan nem tartozik az esztétikai ítélet *közvetlen* feltételeihez. Ebben Kantnak igaza van. Az „oblomovság” létezése (vagy nemlétezése) például – Kant nézetétől eltérően – egyáltalán nem közömbös Goncsarov regényének esztétikai megítélése szempontjából. De hogy létezett-e a valóságban *olyan* ember, mint Oblomov, vagy nem létezett, hogy a regényhős alakja arckép-e vagy a művészi képzelet és általánosítás eredménye, az nincs közvetlen összefüggésben az „Oblomov” esztétikai megítélésével. Mindez még világosabbá válik, ha a műalkotásban ábrázolt tárgy szándékoltan fantasztikus. Az a kérdés, hogy létezett-e a valóságban Vij, nem befolyásolja Gogol elbeszélésének esztétikai megítélését. Kant, Schelling, Hegel és követőik éppen azért mondhattak ki tételükkel egy részleges igazságot, mert a tárgyról alkotott esztétikai ítélet viszonylag független a tárgy létezésétől, pontosabban, csak *közvetve* függ tőle.

Az ítélet *második* mozzanatát Kant, az ítélet *logikai* jellemzésének analógiájára, az esztétikai ítélet *menyiség szerinti* jellemzésének nevezi. E jellemzés értelmében az esztétikai ítélet nem egyszerűen olyan kijelentés, amely a tárgyról alkotott személyes – és *csak* személyes – benyomásról szól. Igényt támaszt rá, hogy *mindenki* érvényesnek ismerje el. Ha egy tárgyat „szépnek” mondom, értékelésem mindig feltételezi, hogy *nemcsak* nekem szép, hanem mindenki más, aki ugyanezt a tárgyat észleli, szintén szépnek találja. Ezért az esztétikai ítélet nemcsak a személyes véleményről ad számot. Másokat is felszólít rá, hogy értse-nek egyet a véleményünkkel.

Az esztétikai ítélet általánosság-igénye Kant szerint az „érdekmentesség” közvetlen következménye. Az esztétikai ítélet nem alapul sem a szubjektum tudatos *érdekén*, sem valamely *hajlamán*. A szubjektum, amikor ítélet formájában kifejezi a tetszést, amelyet egy tárgy váltott ki benne, szabadnak érzi magát. Tetszésének okaként nem tud megjelölni semmiféle különös feltételt, amely *csak* őt jellemezné. De a tárgy

által előidézett személyes tetszését éppen ezért úgy kell tekintenie, hogy az oka olyasvalamiben rejlik, amit ő joggal feltételez *mindenki másban*. Joga van feltételezni ugyanezt a tetszést mindenkiben.

Ez az általánosság-igény az esztétikai ítéletet bizonyos értelemben a *logikaihoz* közelíti. Ha egy tárgyat „szépnek” nevezzünk, úgy beszélünk róla, *mintha* a szépség a tárgy objektív tulajdonsága volna, a szépségre vonatkozó ítélet pedig *logikai* ítélet, amely *fogalom útján történő megismerés*en alapul.

Ez azonban csak illúzió – állítja Kant. Az esztétikai ítélet „általánossága” sohasem jöhet létre *fogalmakból*. Nincs *semmilyen* átmenet a fogalmaktól a tetszésnek (vagy nemtetszésnek) az *esztétikai értékelés* által kiváltott érzéséhez. Az „ízlésítélet” sajátzerűsége és paradoxonja abban rejlik, hogy minden érdektől független lévén, általános érvényre tart igényt, ez az általánosság azonban nem a tárgyon alapul, igénye pusztán *szubjektív érvényű*.

Az esztétikai értékelés általános érvénye Kant szerint nem a tárgy objektív tulajdonságaira és fogalmára támaszkodik, hanem a megismerés erőinek *szabad játékára*. Fogalom hiányában a tárgyról alkotott képzet csak a lelki képességek közötti különleges viszony révén idézhet elő *esztétikai értékelést*. A lelkiállapot egyedül a megismerőképességek kölcsönviszonyánál fogva válik az ítélet általános érvényére vonatkozó előfeltevés szubjektív alapjává. Ezeket a képességeket most nem korlátozza a megismerés semmilyen meghatározott szabályának sem milyen meghatározott képzete. Viszonyuk tehát *a képzelőerő és az értelem szabad játéka*⁵⁷.

A tárgynak ez az esztétikai értékelése (vagy a képzeté, amelynek révén a tárgy adva van) teljességgel szubjektív. *Megelőzi* a tárggyal kapcsolatos tetszés-érzést, és megalapozza ezt a tetszést, amelyet megismerő képességeink összhangja vált ki. Az esztétikai tetszés általános érvényére vonatkozó képzetünk pedig csakis a tárgy értékeléséhez szükséges *szubjektív feltételeknek* ezen az általánosságán alapul.

Az a tanítás, hogy az esztétikai ítélet általánosságra tart igényt (épp-

⁵⁷ Vö. I. Kant: Az ítélőerő kritikája Id: kiad. 183. o.l.d.

űgy, mint az ízlésítélet *szükségyszerűségének* gondolata) a kanti esztétika *teljesen eredeti* vonása, amelyet Kant a *logika* analógiájára alkalmaz az esztétikában. Ez a tanítás arra utal, hogy Kant nem tudta teljes következetességgel szétválasztani egymástól az esztétikait és a logikait. Esztétikája e tekintetben bizonyos fokig még a racionalizmushoz, a racionalista ismeretelmélethez és logikához kapcsolódik. Ez a kapcsolat azonban valószerűtlen, és szertefoszlik az esztétikai ízlés kanti elméletének alapját alkotó szubjektivizmusban.

Nincs tehát igaza Victor Basch francia Kant-kutatónak, amikor azt állítja, hogy az ízlésítélet általános érvényének gondolatával Kant ismeretté változtatja át az érzéki észleletet⁵⁸. Nivelle viszont helyesen állapítja meg, hogy az az érzés, amelyet képességeink szabad játéka vált ki bennünk, egyáltalán nem valamiféle *ismeret*. Erről az érzésről Kant mindig azt állítja, hogy *megelőzi* a megismerést, és nem lép túl a megismerés *szubjektív* feltételeinek határain. Az érzékiség és az értelem olyan viszonyáról van szó, amely *korábbi* a fogalmaknak az érzéki adatokra történő értelmi alkalmazásánál – arról a viszonyról tehát, amelyet Kant „szabad játéknak” nevez. Ezek a szubjektív feltételek csupán azért tesznek szert általános közölhetőségre, mert a megismerés maga is rájuk támaszkodik. De csak az érzés útján lépnek a tudat szférájába⁵⁹. „...a szépség önmagában semmi a szubjektum érzésére való vonatkozás nélkül” – mondja Kant⁶⁰.

Ez az elgondolás lehetővé teszi Kant számára, hogy pontosabb képet adjon a szépnek a *fogalomhoz* való viszonyáról. Így okoskodik: ha az ízlésítélet indítékául szolgáló képzet *fogalom* volna, amely az értelmet és a képzelőerőt a tárgy megismerésében egyesíti, akkor e két képességnek a viszonyáról *intellektuális* tudatunk volna. Ilyen tudatunk van „a tiszta értelmi fogalmak *szkematizmusáról*”, amelyet Kant *A*

⁵⁸ Vö. V. Basch: *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Párizs 1897. 104. old. Basch azt bizonygatja, hogy Kant kitüntetett szerephez juttatja a megismerést minden más képességhez képest, és az utóbbiaknak csupán annyiban tulajdonít értéket, amennyiben részt vesznek a megismerésben.

⁵⁹ Vö. A. Nivelle: *Id. mű* 314–315. old.

⁶⁰ I. Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. *Id. kiad.* 184. old.

tiszta ész kritikájában vizsgálta, s amely az értelem kategóriái és az érzékiség adatai közötti kapcsolat különleges formája. De ha az esztétikai ítélethez vezető képzet is ilyen volna, akkor ez az ítélet nem a tetszés (vagy nemtetszés) érzése útján jönne létre, s ezért nem is volna ízlésítélet. Az utóbbi ugyanis csak a tetszés és a szépség oldaláról határozza meg a tárgyat.

Ez a meghatározás független a fogalmaktól. A képzelőerő és az értelem viszonyának szubjektív egysége itt csupán az *érzet* révén válik észrevehetővé. Annak a hatásnak az érzete ez, amelyet a képzelőerő és az értelem kölcsönös megfelelése, szabad és könnyed játéka vált ki. A képzet, jóllehet csak egyedi, és nincs összehasonlítva más képzetekkel, mégis megegyezik itt az általánosság feltételeivel (dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat). A megismerőképességet arra a harmonikus kedélyre hangolja, amelyet minden megismerés számára megkövetelünk. Ezért tarthat igényt rá, hogy érvényes legyen mindenki számára, aki az értelem és az érzések összekapcsolása útján ítél⁶¹.

Az esztétikai ítélet általános közölhetőségének kanti elmélete két fontos tendenciát tartalmazott.

Az *első* az a törekvés, hogy az esztétikai értékelést magasabbra helyezze a pusztá érzékelés okozta tetszésnél. Az általános érvény igényének jóvoltából az ízlésítélet rangosabb helyet kapott, mint a *kellemesnek* az élvezete. Joggal. Az a tetszés, amelyet a kellemes vált ki, az *érzetek* területére tartozik; a szubjektív elemeknek olyan fajtája ez, amely kizárja a *vita* vagy a *meggyőzés* bármely lehetőségét. Ha „ízlésen” egy kellemes *érzetet* keltő tárgy megítélését értjük, akkor igazat kell adnunk a latin mondásnak: de gustibus non disputandum, az ízlésről nincs vita.

De ha „ízlésen” egy *esztétikailag szép* tárgy megítélését értjük, akkor a vita nem értelmetlen, mivel az „ízlésítéletnek” azon a törvényes igényén alapul, hogy mindenki számára érvényes legyen, vagyis általános legyen. Igaz ugyan, hogy egy esztétikai értékelés általános érvényéről

⁶¹ Vö. uo. 184–185. old.

senkit sem lehet *logikai* bizonyítékokkal meggyőzni, és az értékelés ilyen értelemben szubjektív, de éppoly igaz, hogy „szubjektivitása” maga is ellentmondásos. Megvan benne az *egyénsfeletti, szubjektumfeletti* esztétikai érvény premisszája. Ez az, ami önmaga fölé emeli. Az esztétikai értékelés általános közölhetőségének tanában Kant megteszi az első bátoritan lépést a nézeteit alapvetően jellemző *szubjektív* idealizmustól az *objektív* idealizmus felé. Kant arculata mögött először kezd kirajzolódni Schelling és Hegelé.

Az ízlésítélet általános közölhetőségéről szóló kanti tanítás *második* tendenciája visszatéríti a filozófust az esztétikai ítélet szubjektivista felfogásához. Kant kizárta a *fogalmat* azoknak az eszközöknek a sorából, amelyeknek segítségével az esztétikai értékelés létrejön és megfogalmazódik. Ezzel megerősítette az ízlésítélet *közvetlenül* szubjektív jellegét. Az ízlésítélet nem fogalmi apparátuson nyugszik, hanem a tetszés közvetlenül észlelt, fogalmilag meg nem határozható érzésén. A fogalommal kiesnek az esztétikai ítélet lehetséges alapjai közül az *objektív* általánosság premisszái. Az általánosságnak egyetlen megengedhető formája marad az esztétikai értékelés számára: az általánosságra támasztott *szubjektív* igény, amely az ízlésítélet hallgatólagos előfeltétele.

Az esztétikai ízlésítélet kanti felfogásától egyenes út vezet az esztétikai intuicionizmus elméleteihez. Kant eszméi nemcsak Schelling és a romantikusok „intellektuális intuíciójához” adnak kulcsot, hanem kiindulópontját alkotják Schopenhauer intuicionizmusának is. Schopenhauer sohasem rejtegette gondolatainak kanti eredetét.

Az esztétikai ítélet *harmadik* mozzanatát Kant, folytatva az analógiát a megismerő ítélet *logikai* jellemzésével, „viszony szerinti mozzanatként” nevezi⁶².

Közelebbről, Kant ezt a viszonyt mint célokhoz való viszonyt határozza meg⁶³. Vizsgálódásainak kezdetén bevezeti a *cél* és a *célszerűség* fogalmát. Célnak egy olyan fogalom tárgyát nevezi, amelyet e tárgy *okának* tekintünk. Célszerűségnek a *fogalom* okságát nevezi a fogalom

⁶² Vö. uo. 185–188. old.

⁶³ Vö. uo. 185. old.

tárgya tekintetében. Ahol a tárgy formáját vagy létezését olyan okozatként gondoljuk el, amely csak a róla alkotott *fogalom* révén lehetséges, ott ezzel a *célt* is elgondoljuk.

Kant elmagyarázza, hogy ha egyszerű *megfigyelésről* van szó, akkor a célszerűséget *formája szerint* figyelhetjük meg, anélkül, hogy *bármiféle célt* feltételeznénk számára mint okot. Megfigyelhetünk ilyen célszerűséget a tárgyakban, de – teszi hozzá Kant – csak a reflexió segítségével⁶⁴.

Kant tehát kifejti, hogy a célszerűséget *formája szerint* is észrevehetjük, anélkül, hogy valamilyen *reális* célt vennénk észre benne; majd igyekszik kimutatni, hogy az „ízlésítélet” éppen az ilyen típusú célszerűségeen alapul. Az ízlésítéletet – írja – semmi más nem hozhatja létre, mint „a képzetben levő célszerűség puszta formája”⁶⁵.

A célszerűség formája a képzet kauzalitása, de nem *tárgyára*, hanem *szubjektumának lelkiállapotára* vonatkoztatva. Az ilyen lelkiállapot kiváltásához szükséges okság tudatát Kant „tetszésnek” mondja.

Ez a tetszés azonban egészen sajátos jellegű. Az ízlésítélet oka nem lehet sem a *szubjektív* cél, sem pedig egy *objektív* célnak a képzete. Az esztétikai ítélet csakis képzelőerőink egymáshoz való viszonyára vonatkozhat. A fogalom nélkül meghatározott, mégis mindenkivel közölhető esztétikai tetszést *semmi más* nem idézheti elő, mint a *szubjektív* célszerűség, vagyis a tárgy képzete mindennemű – szubjektív és objektív – cél nélkül. A tetszés ekkor csupán a célszerűség *formáját* adja, annak a képzetnek a segítségével, amely a tárgyat adja számunkra. Az ilyen tetszés *nem megismerő jellegű, és nem is etikai*. Oksága benne magában van, olyan törekvésként, amely arra irányul, hogy felvegye magának a képzetnek az állapotát, és foglalkoztassa a megismerő erőket, de minden további cél nélkül.

A formális célszerűség fogalmát Kant arra használja, hogy még élesebben aláhúzza az ízlésítélet függetlenségét nemcsak a *fogalomtól*, hanem az *érzékileg* kellemestől is. Fontos magyarázatok ezek, kikü-

⁶⁴ Vö. uo. 186. old.

⁶⁵ Uo. 187. old.

szöbölük a kanti esztétikával kapcsolatos gyakori félreértéseket. Ezt az esztétikát nemegyszer *hedonisztikusnak* nevezik, olyannak tehát, amely az *élvezetet*, a *gyönyört* tekinti az esztétikai ítélet alapjának. Ez természetesen igaz. Hangsúlyozni kell azonban, hogy a Kant-féle esztétikai élvezet nem *érzéki* élvezet. Kant egyenesen „barbárnak” mondja azt az ízlést, amelynek „az élvezéshez arra van szüksége, hogy *vonzó* és *megindító* elemek keveredjenek hozzá”⁶⁶. Kant félreértésnek mondja, ha az érzékileg vonzót összetévesztjük a szépséggel, vagyis az élvezet anyagát az élvezet formájával. Az érzékileg vonzó és megindító csatlakozhat ugyan a szépség okozta tetszéshez, de *nem lehet hatása* az ízlésítéletre. Az ilyen ítélet tiszta formájának meghatározása csak *a forma célszerűségén* alapulhat⁶⁷. Igaz, hogy az ízlésítéletet megalapozó tetszés bizonyos erők *szabad* játékában rejlik, de mindig a *megismerő* erők – a képzelőerő és az értelem – játékaról van szó. Ilyen értelemben az esztétikai érzék mégis intellektuális.

Az esztétikai érzék intellektuális jellege alapján fejti ki Kant, hogy mi a lényeges a művészetben. Úgy véli, hogy a festészetnek, a szobrászatnak és általában minden képzőművészetnek a *rajz* a lényegi eleme. Az ízlés számára való adottságok alapját a rajzban nem az alkotja, ami az érzetben tetszik, hanem egyedül az, ami pusztán a formája által tetszik (was bloss durch seine Form gefällt)⁶⁸. A színek viszont az *érzékileg* kellemeshez tartoznak. Ezért, bár a színek önmagukban is élénkíthetik a tárgyat az érzékelés számára – mondja Kant –, önmagukban mégsem tehetik „szemlélésre méltóvá vagy széppé”⁶⁹.

De mit is jelent a forma a művészetben? A *megjelenést*, a *külsőt*, az *alakot* (Gestalt) vagy a *játékot*. A játék lehet az *alakoké* vagy az *érzete*ké. Az alakok játéka a térben valósul meg (mimika, tánc); az érzetek játéka az időben játszódik.

Kant nem tagadja, hogy a benyomásban, amelyet az esztétikai hatást kifejtő tárgy idéz elő, jelen lehet az *érzékileg* kellemes. Ilyen a festé-

⁶⁶ Uo. 189. old.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 191. old.

⁶⁹ Uo.

szetben a *szín*, a zenében a *hang*. De a tiszta ízlésítélet igazi tárgya Kant szerint a festészetben csakis a *rajz*, a zenében csakis a *kompozíció* (a forma). A színek és a hangok *érzéki* gyönyörűsége nem annak tulajdonítandó, hogy hozzáadnak valamit a forma által okozott tetszéshez, hanem egyedül annak, hogy élénkítik a képzeteket, és ezenkívül pontosabbá, határozottabbá, szemléletesebbé teszik a formát.

Az érzékileg kellemesnek ez az értelmezése természetesen nem teszi Kant esztétikáját *racionalistává*. Kant minden racionális *célképzetet* kizár az ízlésítélet feltételei közül. Az esztétikai tetszés ilyen értelemben teljesen *közvetlen*⁷⁰. Ha valamilyen *szubjektív* cél közvetítené, akkor ez azonnal bekapcsolná az érdeket, és megfosztaná az ízlésítéletet sajátos minőségétől. Ha valamilyen *objektív* cél közvetítené, akkor a tetszés nem megismerő erőink *harmóniájától* függne többé, hanem a *fogalomtól*.

Az esztétikai ítélet három első mozzanatának megfogalmazásakor Kant szükségesnek tartja elhatárolni a szépség esztétikájára vonatkozó saját nézeteit a kor elterjedt *racionalista* esztétikai elméleteitől. Ezek az elméletek azt hirdették, hogy az ízlésítélet a *fogalomtól*, közelebbről, a *tökéletesség* fogalmától függ. Baumgarten például úgy határozta meg a szépséget, mint az *érzéki megismerés tökéletességét* – párhuzamban a logikával, amelyben az igazság az *értelmi* megismerés tökéletessége.

Kant szerint ezek az elméletek hibásak. Az az ízlésítélet, amelyben a tárgyat egy meghatározott fogalom feltételezettségében ismerjük fel szépnek, nem lehet tulajdonképpen („tiszta”) ízlésítélet⁷¹. A szépség élvezete semmiféle *fogalmat* nem feltételez. Közvetlenül kapcsolódik a képzethez, amely *adja* a tárgyat, de nem a fogalomhoz, amellyel *elgondoljuk* a tárgyat. A fogalom céljától (az észítélettől) függő ízlésítélet már nem szabad és tiszta ízlésítélet⁷².

Igaz, hogy a szépség sok esetben mégis feltételezi a célfogalmat. Egy ember, egy állat, egy épület szépsége például feltételezi annak a célnak a fogalmát, amely meghatározza, hogy a dolognak milyennek kell

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo. 195–197. old.

⁷² Uo, 196. old.

lennie. De az ilyen szépség Kant szerint csupán járulékos (ist... bloss adhärierende Schönheit)⁷³; és bármennyit nyerjen is ezekben az esetekben az ízlés az esztétikai és az intellektuális tetszésnek az összekapcsolódásából, a szabályok, amelyeket a kapcsolatból levonhatunk, nem az *ízlés* szabályai többé, hanem pusztán az *ízlés és az ész egyesülésének*, a szép és a jó társulásának szabályai.

Azt a szépséget, amely tiszta ízlésítéletben kifejeződő tetszést okoz, Kant „szabad szépségnek” nevezi, a fogalomhoz járuló szépséget pedig „feltételezett szépségnek” (anhängende Schönheit). A „szabad szépség” példái a virágok, a tárgy nélküli díszítések, a szöveg nélküli hangszeres zene. A „feltételezett szépség” példája egy templom, egy palota, egy lugas szépsége.

A „szabad szépség” nem függ a tökéletesség semmiféle fogalmától. Ez a fogalom mindig feltételezi az anyagot is, nemcsak a formát. Nem gondolhatjuk el a tökéletesség pusztá *formáját* anélkül, hogy ne volna valamilyen fogalmunk arról, amihez a formának tartoznia kell. A tökéletesség formája anyag nélkül – mondja Kant – valóságos ellentmondás⁷⁴.

A célszerűséget ezzel szemben elgondolhatjuk a célszerűség pusztá *formájaként*. Az effajta célszerűség azonban *szubjektív*. A szépség ezzel a szubjektív célszerűséggel függ össze, mégpedig a tökéletesség bármely fogalmának és *anyagának* közbejötté nélkül. A célszerűségnek csak a formáját gondoljuk el; attól, hogy a dolognak milyennek *kell lennie*, a szemlélő elvonatkoztat, és nem őriz meg mást, mint lelkében a *szubjektív* célszerűséget.

Mivel az ízlésítélet *esztétikai* természetű, és szubjektív elveken nyugszik, meghatározása nem alapulhat egy *meghatározott* cél fogalmán. Mivel a szépség *formális* szubjektív célszerűség, sohasem a tárgy *tökéletességét* gondoljuk el általa: a tökéletesség nem lehet pusztán *formális* célszerűség⁷⁵.

Kant úgy véli, hogy a felsorolt különbségek kellőképpen meghatá-

⁷³ Vö. uo. 195–196. old.

⁷⁴ Vö. uo. 193. old.

⁷⁵ Vö. uo.

rozzák az esztétikai ítélet sajátzerűségét. Ez az ítélet egyedülálló a maga nemében. Nem nyújt a tárgyról semmilyen ismeretet, még zavaros ismeretet sem. A tárgy megismerése csak logikai ítélet révén jöhet létre. Az esztétikai ítélet ellenben *csak a szubjektumra* vonatkoztatja a tárgy képzetét, és nem mutatja fel a tárgynak semmilyen tulajdonságát. A tárggyal foglalkozó képzelőerőink meghatározásában pusztán a célszerű formát jelöli meg⁷⁶.

Ebből a tanításból, amely az esztétikai ítélet vizsgálatában határozottan a szubjektumra és az értékelés szubjektív feltételeire helyezi át a hangsúlyt, Kant közvetlenül vezet le olyan következtetéseket, amelyek *az ízlés szabályaira* vonatkoznak. Lehetségesek-e egyáltalán ilyen szabályok? Lehetséges-e olyan *objektív* szabály, amely *fogalmilag* határozza meg, hogy mi a szép és a rút?

Kant csak tagadó választ adhat erre a kérdésre. Nem a tárgy *fogalma*, hanem csupán a szubjektum *érzése* (das Gefühl des Subjekts) alapozza meg a szépség meghatározását. Igaz, sok példa tanúsága szerint az ízlés abból ered, hogy minden ember közös alapból kiindulva, s ezért egyetértésben értékeli azokat a formákat, amelyek révén a tárgyak számukra adva vannak; ez az alap azonban mélyen elrejtőzik az emberek elől, és az ízlés eredetének kritériuma csak empirikus lehet. E kritérium az érzetnek fogalomra nem támaszkodó általános közölhetősége, más szóval, minden idők és népek lehető legnagyobb egyetértése a szépség érzését illetően. Ez a kritérium túlságosan gyenge ahhoz, semhogy a keresett szabályokat levezethetnénk belőle.

Kant szerint sohasem találhatjuk meg az ízlésnek azt az elvét, amely képes volna meghatározott fogalmak útján megadni a szépség általános kritériumát. Amit ugyanis keresünk, az belső ellentmondást tartalmaz. Ezért az ízlésnek mindig *személyes* képességnek kell lennie. Utánozhatunk ugyan egy példaképet, és ügyesnek mutatkozhatunk az utánzásban, de valódi ízlése csak annak van, aki a példát önállóan meg tudja ítélni.

Ezért a *legfőbb* példakép olyan eszme, amelyet mindenkinek magá-

⁷⁶ Vö. uo. 194. old.

nak kell megteremtenie önmaga számára. Az ilyen eszme lényegileg észfogalom, a vele adekvát lénynak a képzete pedig az *eszmény*.

Az *eszmény* fogalmát vizsgálva, Kant felülemelkedik saját esztétikai tanainak szubjektívizmusán és formalizmusán. Fejtegetései szerint az eszmény létrejötté túlvezeti a tudatot a tiszta ízlésítélet határain. Ez az ítélet a megismerő erők szabad, harmonikus játéka által kiváltott tetszés-érzésen alapult. Az eszmény létrejöttéhez ez nem elegendő. Ahol az ítélet okai között helyet kell kapnia az eszménynek is, ott „az ész valamilyen meghatározott fogalmak szerinti eszméjének kell alapul szolgálnia”⁷⁷. Ez az eszme a priori határozza meg a célt, amelyen a tárgy lehetősége alapul.

Ezért elgondolhatatlan például a szép virágok eszménye, a szép bútorzat eszménye, a szép táj eszménye. Nem gondolható el egy meghatározott célokhoz fűződő szépség eszménye sem, például egy ház, egy fa, egy kert szépségéé. A megfelelő fogalmak révén elgondolható célok ebben az esetben sem eléggé meghatározottak, ezért a célszerűség túlságosan szabad.

A szépség eszménye csak az lehet, ami önmagában hordja létezésének célját. Kant szerint csak egy ilyen lény van: az *ember*. Csak az ember az, aki maga határozhatja meg céljait az ész által. Még ha céljait a külső észlelésből meríti, akkor is összekapcsolhatja ezeket saját lényeges céljaival, és esztétikailag ítélni meg a célok e két fajtájának összhangját. *Csak az ember* lehet ennél fogva a szépség eszménye, és – az ő személyében – *csak az emberiség* képes valamennyi létező közül a *tökéletesség* eszményére.⁷⁸

Az ész eszméjének jelentősége az esztétikai eszmény kialakulása szempontjából Kant szerint akkor válik különösen világossá, amikor összevetjük ezt az eszmét azzal, amit ő „esztétikai *normáleszmének*” nevez. A normáleszme, például egy adott állatfaj alakjának normáleszméje, a képzelőerő egyedi szemlélete, amely az értékelés kritériumául szolgál. Ennek az eszmének a *tapasztalattól* kell kölcsönöznie az ele-

⁷⁷ Uo. 198. old.

⁷⁸ Uo. 199. old.

meit. Aki sohasem látott lovat, az nem alkothatja meg a lovak fajának esztétikai normáleszményét.

De ha az alak szerkezetében levő legnagyobb célszerűségről van szó, vagyis arról a célszerűségről, amely általános kritérium lehetne az adott fajta minden egyes példányának esztétikai megítéléséhez, akkor ezt a célszerűséget csak az ítélet megfogalmazói által alkotott eszme tartalmazhatja.⁷⁹ Így az emberiség céljait – amennyiben elképzelhetők nem-érzéki módon – az észeszmé teszi meg az emberi alak megítélésének elvévé, és a célok ebben az alakban, mint saját okozatukban, jelenként nyilvánulnak meg.⁸⁰ Ez az eszme mint esztétikai eszme egy példaképben vagy mintában teljesen konkrét módon ábrázolható.

Kant szükségesnek tartja ezért az *eszmény* megkülönböztetését a szépség *normáleszméjétől*. Egy szép lónak, egy szép kutyának lehet *normáleszméje*. *Eszménye* azonban Kant szerint csak az *ember* alakjának lehet. „...az ilyen mérték alapján való megítélés sohasem lehet tisztán esztétikai”, nem lehet „puszta ízlésítélet”⁸¹ Az emberi alak *eszménye* az *erkölcsi* elv kifejezésében rejlik; erkölcsi elem nélkül a tárgy az adott esetben egyáltalán nem válthatna ki tetszést. Ennek az elvnek a kifejezése Kant szerint a művészet legmagasabb rendű, de egyben legnehezebb feladata. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy a lélek jóságát, tisztaságát, erejét stb. egyesíteni kell mindazzal, amit eszünk a legfőbb célszerűség eszméjében az *erkölcsi jóhoz* kapcsol, hanem arról is, hogy ezt az egyesítést mintegy testileg láthatóvá kell tenni. Ennek érdekében az ész eszméit egyesíteni kell a képzelet nagy erejével. Ez a követelmény azt is kötelezi, aki *megítéli* ezeket az eszméket, de még inkább azt, aki az eszmék művészi ábrázolására törekszik.⁸²

Láthatjuk, hogy az *eszményről* szóló tanításával Kant meghaladja saját esztétikai formalizmusának szűkösségét. Csak az eleven, valóságos művészettől elvonatkoztatva, csak a tisztán analitikus szemléletben lehet a szépet tökéletesen különválasztani a jótól, az ízlésítéletet

⁷⁹ Vö. uo.

⁸⁰ Vö. uo.

⁸¹ Uo. 201. old.

⁸² Vö. uo.

pedig az érdektől és a fogalomtól. De mihelyt a szépség elvont fogalmáról áttérünk a reális emberi művészetre, kiderül, hogy a szép az ész eszméjéhez igazodik, s az erkölcsiség és az emberiség legmagasabb rendű eszményeit ábrázolja, vagy legalábbis képes az ábrázolásukra. Az ízlésítélet mozzanatainak kifejtése során Kant csak kiegészítésként vagy kutatásainak általános menetétől elkanyarodva tárgyalhatja ezt a gondolatot. Később azonban, a művészetek rendszerének elemzésekor, visszatér hozzá. Ebből az elemzésből kitűnik, hogy az egyes művészetek megítélésében Kant nemcsak a szépre és az érdekmentes ízlésítéletre vonatkozó nézeteiből indul ki, hanem azt is figyelembe veszi, hogy mennyire képes a művészet az *eszmény* kifejezésére.

Az esztétikai ízlésítélet *negyedik „mozzanata” a modalitás*. Akárcsak a három előző „mozzanat” – a minőség, a mennyiség és a viszony –, ez a terminus is megfelel a *logikai* ítélet jellemzésének. Egyúttal az ízlésítélet *sajátszerűségét* is ki kell fejeznie.

Az esztétikai ítélet modalitása annyit jelent, hogy a szépről azt gondoljuk: *szükségszerű* vonatkozásban van a tetszés érzésével. Ebben különbözik az ízlésítélet a *kellemesnek* a helyeslésétől. A kellemes *valóban* kiváltja a tetszés érzését, de ez *nincs szükségszerű kapcsolatban* az érzettel, amely előidézi:

Másrészt, az ízlésítéletben elgondolandó szükségszerűség *különleges jellegű*. Különbözik először is az *elméleti* – objektív – szükségszerűségtől. Az elméleti szükségszerűség esetében a priori ismerjük meg, hogy a tárgy, amelyet szépnek nevezek, mindenkiben szükségképpen előidézi a gyönyör érzését.

Másodszor, az ízlésítéletben elgondolandó szükségszerűség különbözik a *gyakorlati* szükségszerűségtől. A gyakorlati szükségszerűség esetében a tetszés egy *objektív* törvény szükségszerű következménye. Ez a törvény az eszes akarat fogalmán keresztül hat, amely a szabadon cselekvő lény szabályául szolgál. Az effajta tetszés nem jelent semmit azon kívül, hogy feltétlenül egy bizonyos módon kell cselekedni. A gyakorlatilag szükségszerű a kategorikus imperatívusz területére tartozik.

Az esztétikai ítéletben elgondolandó szükségszerűség viszont csak

„példaszerű” (exemplarisch)⁸³. Ez azt jelenti, hogy az ízlésítélet adataival mindenkinek szükségképpen egyet kell értenie. A „példa” azonban egy olyan általános szabályt képvisel, amely önmagában nem lehet megadva. Mivel az esztétikai ítélet nem objektív és megismerő jellegű, szükségszerűségét nem vezethetjük le meghatározott fogalmakból. Nem a logikai ítélet „apodiktikus” szükségszerűségéről van szó. Még kevésbé vezethetjük le a *tapasztalatból*. Az esztétikai ítélet szükségszerűségének fogalma nem alapulhat empirikus ítéleteken.

Az ízlésítéletnek tulajdonított szükségszerűség szubjektív, s ezért mindig csak feltételhez kötötten mondható ki (wird... nur bedingt ausgesprochen)⁸⁴. Mivel az egyetértésnek olyan oka van, amely mindenki számára közös, úgy tűnik, mintha mindig közmegegyezésre lehetne számítani. De valójában csak akkor lehet erre számítani, ha az adott esetet helyesen rendeljük az említett ok alá.

Az ízlésítélet feltétlen szükségszerűségére csak az tarthat igényt, aki objektív elvvel rendelkezik, és ennek az elvnek megfelelően ítél. De ha másrészt semmilyen elve nem volna, ahogyan érzéki ízlésítéletének sincs semmilyen elve, akkor természetesen még csak nem is gondolhatna az ízlésítélet szükségszerűségére. Következésképpen valamilyen elvnek léteznie kell az ízlésítélet szükségszerűsége számára. Ez azonban pusztán *szubjektív* elv. Ami tetszik (vagy nem tetszik), azt *mindenki számára* meghatározza, de nem a fogalom, hanem az *érzés* útján. *Közös érzés* ez, *közmegegyőződés* (sensus communis, Gemeinsinn)⁸⁵. Ízlésítéletek csak azzal a feltételezéssel fogalmazhatók meg, hogy van „közmegegyőződés”. Ez lényegileg különbözik a „józan észről” vagy „közfelfogástól”, amely szintén fedi a „sensus communis” jelentését. A különbség abban rejlik, hogy a közfelfogás nem érzés alapján ítél, hanem mindig fogalmak alapján, még ha ezek csupán *homályosan elképzelt* elvek is.

Az ismeretek és az ismereteket kifejező logikai ítéletek mindenkivel

⁸³ Vö. uo. 202. old.

⁸⁴ Vö. uo. 203. old.

⁸⁵ Vö. uo. 203–204. old. (A szóhasználat ezúttal eltér az idézett magyar kiadásétól. – *A fordító.*)

közölhetők. Másképp nem felelhetnének meg tárgyuknak, és csupán a képzelőerők szubjektív játékaik volnának. Ebben a szubjektivista szellemen fogja fel őket a szkepticizmus, amelyet Kant határozottan elutasít⁸⁶.

De ha az ismeretek közölhetők, akkor a „kedélyállapotnak” (Gemütszustand) szintén közölhetőnek kell lennie. A megismerő erők törekvése ez a megismerésre általában; pontosabban, az a törekvésük, hogy olyan arány alakuljon ki közöttük, amelyre szükségük van a képzetalkotáshoz, ahhoz, hogy a tárgy adva legyen. Enélkül az ismeret nem jöhet létre mint okozat.

Nem akármilyen arányról van itt szó – hangsúlyozza Kant –, hanem arról az egyetlen arányról, amelynek kialakulása esetén a megismerőképességek kölcsönös viszonya a legkedvezőbb az értelem és a képzelőerő számára valamely adott tárgy megismeréséhez általában. Ez a hangulat nem határozható meg másképpen, mint az érzés útján. Ez az érzés a *közmeggyőződés*. Megalapozásához nem szükséges pszichológiai megfigyelésekre támaszkodni: létezését, amely ismereteink általános közölhetőségének szükségszerű feltétele, minden logika és a megismerés minden elve előfeltételezi. Az egyetlen kivétel a szkepticizmus dogmája⁸⁷.

Amikor Kant a megismerő erőknek az esztétikai tetszés alapjául szolgáló megegyezéséről és játékaról beszél, mindig a *képzelőerő* és az *értelem* játéka (vagy megegyezésére) gondol. A *Kritiká*-nak az esztétikai ítélet *modalitásával* foglalkozó paragrafusaiban igyekszik pontosabban meghatározni a képzelőerő és az értelem viszonyát. Abból indul ki, hogy a tetszést, amelyet egy esztétikai tulajdonságokkal rendelkező tárgy szemlélete vált ki, sokkal inkább a tárgy szerkezetének gyakorlati célszerűsége határozza meg, mint a tárgy tulajdonképpeni esztétikai formája. Nem nehéz ilyenkor a kettőt *összeté-*

⁸⁶ Persze, a székspszist csak a tapasztalati tudás vonatkozásában utasítja el. A magánvaló dolgok megismerésének kérdésében Kant ugyanolyan agnosztikus, mint az általa megbírált Hume

⁸⁷ Vö. uo. 204–205. old.

veszteti, és *esztétikainak* vélni azt az értékelést, amely a tárgy gyakorlati hasznosságához kapcsolódó tulajdonságokra (többek között az arányokra, a formákra) vonatkozik, valamint e tulajdonságoknak arra a képességére, hogy betöltsék gyakorlati rendeltetésüket.

A tévedés kiküszöböléséhez és annak megjelöléséhez, ami – a tárgy valódi észlelésében – az *esztétikai* értékelést megalapozza, a megismerő erők játékában részt vevő képzelőerő *különleges fajtájára* van szükség. Ezt a képzelőerőt a törvénynek való *szabad* megfelelés jellemzi. Nem *reproduktív* képzelőerő ez, amely csak megismétli egy adott tárgy adott formáit, hanem „produktív” és „öntevékeny” képzelőerő, minden lehetséges szemlélet önkényes formáinak forrása. Igaz, hogy ahol a külső érzékek tárgyának elsajátításáról van szó, ott a képzelőerőt *megköti* a tárgy meghatározott formája. Ilyen értelemben nincs *szabad* játéka. De a tárgy ebben az esetben is olyan formával szolgál a képzelőerő számára, amelyet ez az *értelmi* törvényszerűséggel összhangban alkothatna önmagának, ha szabadjára volna engedve.

Ha a képzelőerőnek az értelem meghatározott törvényeivel összhangban kell működnie, akkor e képzelőerő termékét formája szerint a *fogalmak* határozzák meg. A tetszés ebben az esetben nem a *szépben*, hanem a *jóban*, a *tökéletesben* van adva, és ezért az ítélet már nem ízlés-ítélet.

Az ízlésítélet ellenben teljességgel összeegyeztethető az értelem szabad törvényszerűségével. Bármily paradoxnak tűnjék is, lehetségessé válik ezúttal a képzelőerő és az értelem szubjektív megegyezése objektív megegyezés nélkül, a törvényszerűség törvény nélkül, a célszerűség cél nélkül.⁸⁸

Kant azt a következtetést vonja le ebből, hogy a szabályos geometriai alakzatok és geometriai testek szemlélete által kiváltott tetszés nem a *szépségen*, hanem a *szabályszerűségen* alapul. Ezeket az alakzatokat és testeket nem tekinthetjük másnak, mint egy olyan fogalom ábrázolásainak, amely szabályaikat előírja. Mindezekben az esetekben a

⁸⁸ Vö. uo. 206–207. old.

tetszést az alakzat nem közvetlenül a formájával váltja ki, hanem meghatározott célokra való alkalmasságával.

Az „ízlésítéletben” viszont – ha „tisztá”, azaz nem keveredik hozzá semmi – a tetszés (vagy a nemtetszés) közvetlenül csupán a tárgy *szemléletével* kapcsolódik össze, anélkül, hogy bármiféle vonatkozásban volna a tárgy meghatározott *rendeltetésével* vagy meghatározott céljával.⁸⁹

A „szabályszerűsége” alapul a szépség „normál”-eszméje, ez a polükleitoszi „kánon” („szabály”), az ókori szobrásztól származó, iskolássá merevült eszmény, amely nem annyira azért tetszik, mert fenséges, mint inkább azért, mert helyes és kifogástalan. Az „ész-eszme” ellenben az emberi formára vonatkozó ítélet elve, és az emberiség céljain alapul. Olyan formáról van szó, amelynek segítségével a célok megvalósulnak az érzékiben, amely ezeknek a céloknak az okozata *a jelenségvilágban*. Ez az eszme lényegileg az *erkölcsinek* a kifejeződése az érzékiben. Megvalósulása feltételezi az ész és a képzelőerő együttműködését. Autonómiája ebben az esetben feloldódik az erkölcsi jóban.

Kant tehát megkülönbözteti a szépség két formáját: a „szabad” és a „függő” vagy „feltételezett” szépséget. Mint sok más kérdésben, ennek a megkülönböztetésnek az esztétikai alkalmazásában sem Kanté az elsőség. Sok jelentős elődje volt, aki nem az ő terminológiáját használta ugyan, de saját eszközeivel hasonló esztétikai nézetet fejezett ki. Közéjük tartozott Sulzer, Mendelssohn, Winckelmann, Lessing.

Sulzer például *három* osztályba sorolja azokat a dolgokat, amelyek tetszést válthatnak ki bennünk. Szépnek azt nevezi, ami a *megismerő* és a *megkívánó* képesség működésbe lépése *előtt* vált ki tetszést. A szép a formájával vonz bennünket, anélkül, hogy vonatkozásban volna az anyaggal (Stoff) és a célszerűséggel.⁹⁰

Mendelssohn továbbfejleszti ezt a megkülönböztetést. A szépnek a hatását a *fogalomtól* és az *érdektől* is elválasztja. A fogalom hiánya

⁸⁹ Vö. uo. 208. old.

⁹⁰ Vö. J. G. Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. (A „Szép” című cikk.)

a szépséget a *tökéletességtől* is megkülönbözteti. A tökéletesség a fogalombeli egységből, a képzet elemeinek közös céljából ered. A *szépséget* ellenben az egység puszta látszata, az érzékileg észlelhető harmónia határozza meg⁹¹. A helyeslés képessége az érdektől függetlenül fejt ki hatását, a szépség észlelése nem váltja ki a szép tárgy bírásának kívánságát.

Mendelssohn kétszer fogalmazza meg ezeket a nézeteket: a *Rapszódia*-ban kevésbé határozottan, a *Reggeli órák*-ban jóval pontosabban. A *Rapszódia*-ban előadott véleménye szerint a földi életben nemcsak az a rendeltetésünk, hogy tökéletesítsük akaratunk és értelmünk erejét, hanem az is, hogy az érzéki megismerés segítségével a lehető legtökéletesebbé neveljük érzékeinket⁹².

Ennek a nézetnek a pontosabb körvonalazására 1785-ben került sor, öt évvel *Az ítéldőző kritikájának* megjelenése előtt. A *Reggeli órák*-ban Mendelssohn már kifogásolja a lélek *megismerő*- és *megkívánó*-képességre történő felosztását, amely a racionalizmusban annyira elterjedt. „A tetszés és a nemtetszés érzése” (die Empfindung der Lust und Unlust) – fejtegeti – nem a megkívánóképességből ered, hanem egy *harmadik* képességnek a része, és független a két előbbitől. Ez a harmadik „a helyeslés, a tetszés” (das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen) képessége⁹³. „A szépség sajátos jegye láthatólag abban rejlik – írja Mendelssohn –, hogy a tetszés nyugalmas érzésével szemléljük, hogy akkor is tetszik nekünk, ha nincs a birtokunkban, és ha mégoly távol áll is tőlünk a vágy, hogy felhasználjuk” (Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen sie benutzen auch noch so weit entfernt sind)⁹⁴.

⁹¹ Vö. M. Mendelssohn: Briefe über die Empfindungen. I. Berlin 1755. 123. old. és kk.

⁹² Vö. M. Mendelssohn: Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen. I. 247. old.

⁹³ Vö. M. Mendelssohn: Morgenstunden. Id. kiad. II. köt. 295. old.

⁹⁴ Uo. 294. old.

Az esztétikai „eszmény” fogalma szintén kirajzolódik a német esztétika Kant *előtti* fejlődésében. Megtalálható Winckelmannnál, tőle veszi át Mendelssohn. Winckelmann szerint ez a fogalom számos különös megfigyelés eredményeképpen jön létre. A megfigyeléseket összegyűjtik, összehasonlítják, így keletkezik az emberi szépség tökéletes mintájának képzete.

Feltételezhetnénk, hogy ez a Winckelmann-féle „eszmény” a legjobb esetben is Kant „normáleszményének” felel meg, és nem jut el a kanti „ész-eszméig”. Nivelle azonban meggyőzően kimutatta, hogy Winckelmann és Kant között ebben a kérdésben inkább csak terminológiai különbség van⁹⁵. Ahhoz, hogy az „ész-eszmét” egy műalkotás kifejezhesse, a széppel Winckelmann szerint össze kell kapcsolódnia a *kifejezésnek*. Az utóbbi elengedhetetlen⁹⁶.

Lessing esztétikájában szintén szerepel az „eszmény” fogalma. Akár csak Kant, ő is az *ember* szépségére korlátozza az eszmény területét. „A legnagyobb testi szépség csak az emberben létezik, és csak az *eszmény* révén létezik benne. Ez az eszmény az állatvilágban ritkább, a növények között és az élettelen természetben pedig egyáltalán nem fordul elő.”⁹⁷ Lessing arra következtetett ebből, hogy a tájképfestészet a művészet legalacsonyabb formája: olyan szépségeket utánoz, amelyek teljesen alkalmatlanok az eszmény kifejezésére; csak a szemet és a kezet veszi tehát igénybe fáradozásaihoz, a géniuszt egyáltalán nem vagy csak jelentéktelen mértékben.

⁹⁵ Vö. A. Nivelle: Id. mű 125. old.

⁹⁶ Vö. J. J. Winckelmann: Geschichte der Kunst des Altertums. 1764. 150. old. és kk.

⁹⁷ Vö. H. Blümner: Lessings Laokoon. Berlin 1880. 440. old.

4. § AZ ÍZLÉSÍTÉLETEK KANTI JELLEMZÉSE. A FENSÉGES ANALITIKÁJA

Az esztétikai ítélet négy mozzanatára vonatkozó kanti tanítás, amelyet az eddigiekben vizsgáltunk, „A szép analitikájá”-t („Analytik des Schönen”) alkotja. Ez „Az esztétikai ítélőerő kritikájá”-nak első könyve. A második könyv „A fenséges analitikája” („Analytik des Erhabenen”).

A fenséges az esztétika régi problémái közé tartozik. Az ókori Longinosz külön értekezést írt róla; de a retorika már Longinosz előtt a fenségesben látta a szónoki művészet három feladatának egyikét és a három stílus egyikének alapját.

A Kant előtti német esztétikában Baumgarten foglalkozik a „fenségessel”. *Esztétikájában* „fenségesnek” nevezi 1. az anyag (a tárgy) nagyságának meghatározott fokát, 2. azt a stílust, amely ennek a nagyságnak megfelel. A „fenséges” a nyugalom állapotát (status tranquillitatis) idézi elő a lélekben. Ez különbözteti meg a „patetikus-tól”, amelyet erős emóció és elragadtatás jellemez⁹⁸.

Még differenciáltabbak *Sulzer* fogalmai. Bevezeti a „tisza szépség” (das bloss Schöne) fogalmát, amely a kanti „szabad szépséget” anticipálja. A szépségnek ettől a fajtájától *Sulzer* megkülönbözteti 1. azt a szépséget, amely a *báj*, a *kellem*, a *kecsesség* (Reiz, Grazie, Anmutigkeit) benyomását váltja ki, továbbá 2. azt, amelyik tiszteletet és csodálatot (Hochachtung) ébreszt⁹⁹. A két utóbbi közül az első fajta részben egybeesik a kanti „függő szépséggel”, a második pedig a *naggyal* és *fenségessel* (das Grosse und Erhabene). A fenségest a „szívbeli érzelm” különbözteti meg a széptől.

Az empirizmus és az empirista pszichológia talaján fejtette ki a

⁹⁸ Vö. *A. Baumgarten: Aesthetica. 1750–1758. 416. § 416. old.* – Lásd erről *B. Poppe: A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant, Nebst Veröffentlichung einer unbekannten Handschrift der Aesthetica. Münster 1906. 209–210. old.* Poppe elgondolásain alapulnak *Nivelle* megjegyzései (vö. *A. Nivelle: Id. mű 53. old.*).

⁹⁹ Vö. *J. G. Sulzer: Id. mű. („Reiz” címszó.)*

„fenséges” fogalmát Burke angol filozófus. Külön művet írt erről a kérdésről, *A fenségesre és a szépre vonatkozó eszméink eredetének filozófiai vizsgálata* címmel. Kant német fordításban olvasta ezt a munkát¹⁰⁰. Burke, akárcsak Sulzer a *szép* és a *fenséges* különválasztására törekszik. A szépet a szeretetre alapozza, s arra vezeti vissza, hogy gyengül és megszűnik a feszültség, hogy a tetszés elernyeszt, ellágyít, kiváltja a megoldottság, a megbékélés vagy a sóvárgás érzését¹⁰¹.

A fenségesnek az érzése viszont az önfenntartási törekvésből vagy a rettegésből ered, illetve abból a fájdalomból, amely – hacsak valóban meg nem zavarja a testi szervek működését – kellemes érzeteket kelt. Nem a szó tulajdonképpeni értelmében vett tetszés ez, hanem egyfajta kellemes félelem vagy rémülettel vegyes nyugalom¹⁰².

A „fenséges” Kant-féle fogalma történelmi megalapozottságú, de nem a korábbi tanítások ismételése. A fogalom kifejtése során Kant összekapcsolja az *esztétikát* az *etikával*, a megismerő képességeket – a képzelőerőt és az értelmet – az *ésszel*, a művészetről szóló tanítást a természetre vonatkozó tanítással, az antropológiát a *transzcendentális filozófiával*. A fenséges tárgyalásakor ezért jelentkezik gyengébben a kanti esztétika *formalizmusa*, mint a szépség-elméletben. De a fenséges-sel kapcsolatosan még világosabban mutatkozik meg a kanti esztétika *szubjektív idealizmusa*, mint a szépség elméletében, még nyilvánvalóbbá válik az *érzékfelettinek* a szerepe és elsősége az érzékivel szemben, az *intelligibilisé* az empirikussal szemben.

A fenségesre vonatkozó ítélet az *esztétikai* ítélet fajtája. Mint a nem fajának, sok olyan vonása van, amely *közös* benne és a szépre vonatkozó ítéletben. Mint a szép, a fenséges is önmagáért tetszik¹⁰³. Mind a fenségesre, mind a szépre vonatkozó ítélet *reflexiós*, nem pedig érzéki és nem logikailag meghatározó ítélet. A fenséges észlelésekor a tetszés nem az érzetből ered (mint a kellemes által előidézett tetszés)

¹⁰⁰ E. Burke: Philosophische Untersuchungen über der Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga 1773.

¹⁰¹ Vö. uo. 251–252. old.

¹⁰² Vö. uo. 223. old.

¹⁰³ I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 210. old.

és nem is egy meghatározott fogalomból (mint a jó által előidézett tetszés). Olyan tetszésről van szó, amely *fogalomra* vonatkozik ugyan, de meghatározatlanra, és az ábrázolóképeséssel vagy a képzelőerővel kapcsolódik össze. Magát a képzelőerőt a fenségesnek a szemléletek az értelem vagy az ész fogalmainak képességével összhangban tekintjük, mint olyasvalamit, ami együttműködik az értelemmel és az ésszel.

Mind a szépre, mint a fenségesre vonatkozó ítéletek egyediek, de általános érvényre tartanak igényt, vagyis arra, hogy minden szubjektum számára érvényesek legyenek. Ez az igény csupán a *tetszés érzését* érinti, nem pedig a *tárgy megismerését*¹⁰⁴.

De a fenséges sok tekintetben *különbözik* is a széptől. A szép, lényegénél fogva, a tárgy *formájára* vonatkozik, amely a *határoltságban* áll. A fenséges ellenben a *formátlan* tárgyban is megtalálható, ha ezt *határozatlannak* és mégis valami egésznek gondoljuk el. Továbbá, a szép és a fenséges a lélek különböző tevékenységeihez fordul: a szép az *értelem* meghatározatlan fogalmának ábrázolására szolgál, a fenséges az *ész* meghatározatlan fogalmának ábrázolására. A szépség szemléletekor a tetszés a *minőség* képzetével kapcsolódik össze, a fenséges szemléletekor a *menyiség* képzetével.

Az utóbbi különbség igen fontos. A szép közvetlenül sugallja a rokonszenvnek és az élet előmozdításának az érzését; összekapcsolódik az *érzékileg kellemessel* és a képzelőerő *játékával*. A fenséges által kiváltott tetszés ellenben nem közvetlenül keletkezik. Előfeltételezi, hogy az életerő egy pillanatra megtorpan, majd kettőzött energiával hömpölyög tovább. Ez már nem *játéka* a képzelőerőnek, hanem *komoly tevékenysége*. Az effajta tetszés már nem egyeztethető össze az *érzékileg kellemessel*. A szépség okozta tetszés pozitív, a fenséges okozta tetszés viszont előfeltételezi, hogy a lelket a szemlélt tárgy váltakozva vonzza és taszítja. Ezért a fenséges okozta tetszés negatív, és a *csodálattal* vagy a *tisztelettel* határos¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Vö. uo.

¹⁰⁵ Vö, uo, 210-211. old.

Még fontosabbnak tartja Kant a szép és a fenséges közötti *belső* különbséget. Ez akkor jelentkezik a legvilágosabban, ha a szépet és a fenségest a természeti tárgyokban és jelenségekben szemléljük.

A természeti szépség már formájánál fogva célszerűséget hordoz. A szép tárgy mintegy eleve a mi ítélőerőnk számára rendeltetett. Célszerűsége önmagában alkotja a tetszés tárgyát.

A fenséges szemléletében viszont ellentmondás rejlik. Ami a fenségesnek az érzését idézi elő bennünk, az formája szerint ellentétes a céllal, összemérhetetlennek látszik ábrázoló képességünkkel, erőszakolt-nak tűnik fel képzelőerőnk előtt. De ítéletünk szerint éppen emiatt válik még fenségesebbé.

A fenséges nyilvánvaló antagonizmust teremt az érzékiség és az ész között, és az észnek adja a pálmát. Ami valóban fenséges, az nem zárható semmilyen érzéki formába, és csak az ész eszméire vonatkozik. Feléleszti és felidézi a lélekben az ész eszméit, mégpedig éppen azért, mert ezek az eszmék nincsenek összhangban a nekik megfelelő ábrázolással. Az összhangnak ez a hiánya érzékileg elképzelhető.

A szépnek és a fenségesnek ebből a párhuzamából vezeti le Kant, hogy miben különbözik kettőjük szerepe a természet megismerésében.

A szabad természeti szépség felfedi előttünk a természetet mint rendszert, amelynek elvét értelmi tevékenységünkben sehol sem találjuk. Nevezetesen: a szépség olyan rendszerként tárja fel a természetet, amely a célszerűség elvét követi¹⁰⁶. Következésképpen erről a rendszerről nemcsak mint olyanról kell ítélni, ami a természet cél nélküli *mechanizmusához* tartozik, hanem *a művészettel való analógia szerint* is. Ez a körülmény ösztönzi természetismeretünk fejlesztését. A természeti szépség önmagában nem bővíti ugyan valóságos ismeretünket a természet tárgyairól, de a természetről mint pusztán mechanizmusról alkotott fogalmunkat a természetről mint művészetről alkotott fogalommal emeli, arra serkentve bennünket, hogy alaposabban vizsgáljuk meg ennek a formának a lehetőségét¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Kant hozzáteszi: „az ítélőerőnek a jelenségekre való alkalmazása tekintetében”. Uo. 212. old.

¹⁰⁷ Vö. uo. 211–212. old.

A fenséges természeti jelenségekben viszont nincs semmi, ami különös objektív alapelvekhez és a nekik megfelelő természeti formákhoz vezetne. A természet éppen a káoszban, a legvadabb és minden szabálytól legtávolibb rendtelenségben, a dúlásban (Verwüstung) ébreszti fel bennünk mindennél erősebben a fenségesnek az érzését¹⁰⁸.

Ezért a természeti *szépnek* a fogalma tartalmasabb is, jelentősebb is, mint a természeti *fenségesnek* a fogalma. Az utóbbi nem magában a természetben mutat rá a célszerűsége, hanem csak természetszemléletünk lehetséges alkalmazásában. Ez az alkalmazás nem a természetben teremt valami célszerűt, hanem a természettől teljesen függetlenül. A természeti szépség alapját „rajtunk kívül” (ausser uns) kell keresnünk, a fenségesnek az alapját „csak önmagunkban” (bloss in uns) és abban a gondolkodásmódban (in der Denkungsart), amely a természetről alkotott képzetünkbe a fenségest beleviszi¹⁰⁹.

Ezt a megkülönböztetést Kant nélkülözhetetlennek tartja ahhoz, hogy a fenséges fogalmát teljesen megszabadítsa a *természeti célszerűségtől*. A fenséges fogalma nem tár fel semmilyen különös formát a természetben: csak arra a célszerű alkalmazásra utal, amelynek *képzelőerőnk* veti alá a természet képzetét. Ezek az előzetes megjegyzések megnyitják Kant előtt az utat a fenséges érzésének vizsgálatához.

Mivel a fenségesre vonatkozó ítélet az ítéelőerő esztétikai *reflektáló* képességének ítélete, a fenséges okozta tetszést abban a négy „mozzanatban” kell vizsgálni, amely a szépség okozta tetszés vizsgálatát is meghatározta. A négy mozzanat a „mennyiség”, a „minőség”, a „viszony” és a „modalitás”. „Mennyisége” szerint a fenséges okozta tetszést mint általános érvényűt kell elképzelnünk, „minősége” szerint mint érdeknélkülit, „viszonya” szerint mint célszerűséggel rendelkezőt – habár ez a célszerűség csak szubjektív –, „modalitása” szerint pedig mint *szükségképpen* célszerűt. A fenséges vonatkozásában Kant csak kevésbé változtat a vizsgálgatás rendjén: mivel a fenséges különbö-

¹⁰⁸ Vö. uo. 212. old.

¹⁰⁹ Vö. uo.

zik a formátlantól, elemzését a *menyiséggel* kell kezdeni. A vizsgálódás során azonban *új* felosztás válik szükségessé.

A szépség *nyugalmas* szemléletétől eltérően, a fenséges szemléletekor szubjektív értelemben célszerű *lelki mozgást* (felindulást) érzékelünk. Ez vagy a *megismerő* vagy a *megkívánó* képességre vonatkozik. Az első esetben a „matematikai fenségesről” (vom mathematisch-Erhabenen) van szó, a másodikban a „dinamikai fenségesről” (vom dynamisch-Erhabenen).

4.1. A MATEMATIKAI FENSÉGES

Ha olyan tárgynak a szemlélete váltja ki tetszésünket, amely *kétségbevonhatatlanul* nagy, akkor ennek a tetszésnek a forrása a *matematikai* fenséges. Amit ebben az összefüggésben nagynak mondunk, az korántsem azonos a *nagysággal*. A *nagyság* értékelése mindig előfeltételezi az összehasonlítást egy másik nagysággal, továbbá a nagyság valamilyen mércéjét. Az ilyen nagyság mindig viszonylagos, akármilyen nagy is vagy kicsi. A *fenséges*, amelyet nagynak képzelünk el, szintén előfeltételezi a mércét, de ez csak a nagyság *esztétikai* megítélésére alkalmazható, *logikai* (matematikailag meghatározott) megítélésére nem, és csak a nagyságról *reflektáló*, *szubjektív* ítéletre érvényes. A fenséges számára nem kereshetünk mércét rajta *kívül*, hanem csak *benne magában*. Ez azt jelenti, hogy a fenségest nem a természet dolgában kell keresni, hanem „csakis eszméinkben” (allein in unseren Ideen). Hogy milyen eszméinkben, arról Kant később beszél, „A tiszta esztétikai ítéletek dedukciójá”-ban. A fenséges érzésének lehetőségét a *képzelőerő* és az *ész* közötti ellentmondás alapozza meg. A képzelőerő a végtelenbe tartó mozgásra törekszik, az ész pedig a feltétlen célszerűség reális eszméjére tart igényt. Az a képességünk azonban, amellyel felbecsüljük az érzéki világ dolgainak nagyságát, Kant szerint összemérhetetlen ezzel az eszmével. Ez az összemérhetetlenség kelti azt az érzést, hogy van bennünk egy *érzékfeletti* képesség, és ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a matematikai fenséges az, aminek pusztá gondolata is olyan lelki képességről tesz tanúságot, amely a

külső érzékek minden mértékét meghaladja. Ezért fenségesnek semmi olyat nem nevezhetünk, ami a külső érzékek tárgya lehet¹¹⁰.

A lélekben Kant szerint az ész hangja szól, megkövetelve, hogy az érzéki észlelésben adott összes nagyságok – köztük azok is, amelyek sohasem észlelhetők teljesen – *egyetlen* szemléletben egyesüljenek. Ez a hang ábrázolást követel a számsor növekvő progresszív mozgásának valamennyi tagja számára. Ez a követelmény a végtelen térre és a végtelen időfolyamra is érvényes.

Ahhoz, hogy mindezt mint *egészt* gondolhassuk el, lennie kell egy olyan lelki képességnek, amely a külső érzékek minden mércéjét meghaladja. A paradoxon abban rejlik, hogy a végtelenséget mint valami adottat kell elgondolni¹¹¹. Ahhoz azonban, hogy az adott végtelent ellentmondás nélkül gondolhassa el, az emberi léleknek egy olyan képességre van szüksége, „amely maga is érzékfeletti” (*das selbst übersinnlich ist*)¹¹². Az érzékfeletti szemlélet végtelenségének mint adottnak az elgondolása olyan képesség, amely az érzékiség minden mércéjét meghaladja.

Ennek a feladatnak a nehézségéből születik a „matematikai” fenségesnek az érzése. A fenséges érzése csak azoknak a természeti jelenségeknek az észlelésekor jöhet létre, amelyeknek a szemlélete kiváltja a természet végtelenségének eszméjét. Ilyen szemlélet csak azzal a feltétellel keletkezhet, hogy képzelőerőnk legnagyobb erőfeszítései is összemérhetetlenek a tárgy nagyságának meghatározásával. Következésképpen léteznie kell Kant szerint a nagyság olyan *esztétikai* meghatározásának, amelyben az egyesítésre irányuló törekvés meghaladja a képzelőerőnek azt a képességét, hogy a progresszív módon növekvő

¹¹⁰ Vö. uo. 216. old.

¹¹¹ Ezekben az okfejtésekben Kant az „aktuális végtelenség” kérdését érinti. Ezt az eszmét, amelyet Georg Cantor vezetett be ismét a tudományba, a XVII. század tudósainak többsége – például Hobbes is – képtelennek találta volna. Hobbes szemében a végtelenség eszméjének csak akkor van értelme, ha azt a lehetőséget jelenti, hogy egy tetszőleges nagysághoz, akármilyen kicsi is, hozzátehetünk még valamilyen, azonos nemű nagyságot. Hobbes nézete abban különbözik Kantétól, hogy a végtelenség eszméjét nem tartja *elméleti* fogalomnak.

¹¹² I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 220. old.

észleleteket a szemlélet egészében ölelje fel, s amelyben egyúttal az is észlelhető, hogy e képesség nem elegendő a nagyságmeghatározás alkalmas mértékének megtalálásához. Az alapmérték itt az egyesített (összefoglalt) végtelenség. Ez a mérték belső ellentmondást tartalmazó fogalom. A természeti tárgy effajta nagyságára a képzelőerő hiába pazarolja egyesítőképességét. Ezért a természet fogalmát ez a nagyság egy *érzékfeletti* szubsztrátumra vezeti vissza. Ez az *érzékfeletti* szubsztrátum egyidejűleg szolgál alapjául a természetnek és a mi gondolkodóképességünknek, és lehetővé teszi, hogy ne annyira a *tárgyat* tekintsük fenségesnek, mint inkább a tárgy meghatározásakor kialakuló saját *lelkiállapotunkat*¹¹³.

A *fenségesre* és a *szépre* vonatkozó esztétikai ítélőerő a megismerés különböző képességeihez folyamodik. A *szépség* értékelésekor a képzelőerő a maga szabad játékában nem a fogalmat határozza meg, hanem az *értelemhez* fordul, hogy összhangba hozza az ítélőerővel. A *fenségesnek* az értékelésekor viszont ugyanez az esztétikai ítélőerő az *észhez* fordul, hogy szubjektív módon megegyezzék ennek eszméivel (mindegy, melyikkel), vagyis hogy olyan lelkiállapotot váltson ki, amely megfelel az eszméknek, és összeegyeztethető velük.

Ebből meríti Kant azt a – számára újnak látszó – meggyőződést, hogy a fenségest nem a természeti tárgyban kell keresnünk, hanem egyes-egyedül annak a lelkében, aki az ítéletet kimondja. A tárgyról szóló ítélet csak alkalmat ad erre a hangulatra.

Ez hát a *menyiség* mozzanata a fenségesre vonatkozó esztétikai ítéletben. Kant a következőkben a *minőség* mozzanatát vizsgálja. Elemzése ellentmondást tár fel a fenségesre vonatkozó ítéletben. A fenséges érzése egyrészt a *nemtetszés* érzése, amelyet az vált ki, hogy a nagyságot esztétikailag értékelő képzelőerő összemérhetetlen a nagyságnak az ész által történő meghatározásával. A fenséges érzése másrészt *tetszésérzés*, mivel az ész eszméire való törekvés mégiscsak törvény számunkra, még akkor is, ha látjuk, hogy a legnagyobb érzékelő-képesség sem mérhető össze az ész eszméivel. Ennek a törvénynek a

¹¹³ Vö. uo. 221. old.

következtében mindazt a nagyságot, amellyel a természet – mint a külső érzékek tárgya – a mi számunkra rendelkezik, hajlamosak vagyunk jelentéktelennek tartani az ész eszméihez képest.

A nemtetszés tehát, amely eredetileg saját érzékfeletti rendeltetésünk érzéséből keletkezett bennünk, tetszéssé változik. Ezt a tetszést az a meggyőződés váltja ki, hogy az érzékiség semmiféle mércéje nem mérhető össze az ész eszméivel. A képzelőerőnek a rendkívüliire irányuló törekvése itt egyszerre taszítja érzékiségünket és vonzza az észet.

A fenségesre vonatkozó ítélet azonban mindvégig *esztétikai* marad. Nem a tárgy meghatározott fogalmán alapul, de a képzelőerő és az ész szubjektív játékát – minden ellentétességük mellett – mégis *harmonikusnak* gondolja el. Teljes itt az analógia a szépre vonatkozó ítélettel; különbség csupán a lelki erőkben van. A szépre vonatkozó ítéletben a lelki erők szubjektív célszerűsége a *képzelőerő* és az *értelem* közötti megegyezés révén jön létre; a *fenségesre* vonatkozó ítéletben viszont a *képzelőerő* és az *ész* kölcsönviszonya révén¹¹⁴.

Amint látjuk, a fenséges érzésének *minősége* Kant szerint abban rejlik, hogy ez az érzés egyszerre a *nemtetszés* érzése a tárggyal kapcsolatos esztétikai ítélőerőnkre vonatkoztatva, valamint e képesség célszerűségének képzete. Ez a képesség célszerű, mert saját képtelenségünk maga ébreszti fel korlátlan képességünk tudatát, és csak képtelenségünk tudata révén jön létre esztétikai ítélet a szubjektum képességéről¹¹⁵.

Ezzel megfogalmazódik a különbség az *esztétikai* és a *logikai* nagyságmeghatározás között. A *logikai* meghatározás *objektív* ismeretet ad: megtudjuk, hogy az érzéki tér- és időbeli világ dolgainak mérése útján – bármennyire előrehaladnánk is mérésében – sohasem juthatunk el az *abszolút* és *objektív* összességhez. Nem *gondolhatjuk el* a végtelenséget teljesen adottnak; és nem szabad úgy vélekednünk, mintha pusztán szubjektív okokból volnánk képtelenek ilyennek el-

¹¹⁴ Vö. uo. 224. old.

¹¹⁵ Vö. uo. 225. old.

gondolni, azaz pusztán azért, mert képtelenek vagyunk a végtelenség észlelésére.

Másképp áll a dolog a nagyság *esztétikai* meghatározásával. A nemtetszésnek itt az az oka, hogy képzelőerőnk képessége célszerűtlen az ész eszméi számára, vagyis nem válhat teljesen összemérhetővé – a képzelőerő szükséges kibővítése útján – az abszolút egésznek az eszméjével, azzal, ami az ész számára határtalan. És ez a célszerűtlenség most mégis célszerűnek mutatkozik, a nemtetszés pedig tetszéssé válik. Az esztétikai ítélet *szubjektív* módon célszerűvé lesz az *észnek* mint az *eszmék* forrásának a szempontjából. A tárgyat ebben az esetben – mint fenségest – tetszéssel észleljük. Ez a tetszés azonban csak azért lehetséges, mert megelőzi a nemtetszés érzése¹¹⁶.

4.2. A DINAMIKAI FENSÉGES

A dinamikai fenségest Kant olyan esztétikai ítéletnek tartja, amelyben a természetet *erőnek* tekintjük, de ez az erő nem hat ránk erőszakosan (über uns kein Gewalt hat)¹¹⁷.

Kant szerint vannak helyzetek, amikor az ellenállóképességünket mérhetetlenül felülmúló, fenyegető természeti erőket szemléljük. Ha valódi veszély fenyeget bennünket, s ha tudatában vagyunk teljes tehetetlenségünknek és ellenállóképességünk jelentéktelenségének, akkor *rettegést* érzünk. Ebben az érzésben nincs semmi esztétikai.

De ha ezeknek a szörnyűséges, pusztító erőknél a szemléletek mi magunk biztonságban vagyunk, akkor nem a rettegés érzése jön létre bennünk, hanem egy sajátos érzés. E jelenségek szemlélete felülemeli erőinket megszokott színvonalukon, és saját lelkünkben mutatja meg az erőfölényt a természettel szemben. Az ész képességében egy másfajta, nem érzéki mértéket találunk, amelyhez viszonyítva a természetben semmi sem elég nagy, s amely a természetnek mindezt a végtelenségét maga alá rendeli mint egységet (jene Unendlichkeit

¹¹⁶ Vö. uo. 225–226. old.

¹¹⁷ Vö. uo. 226. old.

selbst als Einheit unter sich hat)¹¹⁸. A természet hatalmának legyőzhetetlensége feltárja előttünk, fizikai lények előtt, saját fizikai tehetetlenségünket, egyúttal azonban felfedi bennünk azt a képességet, hogy mindent ettől a tehetetlenségtől függetlenül tudunk megítélni. Így „személyünkben az emberiség nincs lealacsonyítva, még ha az embernek alul kellene is maradnia ezzel a hatalommal szemben”¹¹⁹. A természetet ilyenkor esztétikai ítéletünkben *fenségesnek* minősítjük. Csak azért minősítjük annak, mert képzelőerőnket olyan esetek plasztikus ábrázolásához emeli, amikor a lélek úgy érzi, hogy rendeltetése folytán felülemelkedik *még a természetben is*. A tetszés (das Wohlgefallen)¹²⁰ „csupán képességünknek az ilyen esetekben feltárolt rendeltetésére vonatkozik, mivel természetünkben van ez a képesség, de kifejtése és gyakorlása reánk hárul, a mi dolgunk”¹²¹.

A *fenséges* így módon – zárja gondolatmenetét Kant – *dinamikai* formájában sem valamilyen természeti dologban rejlik, hanem egyedül a lelkünkben, amennyiben felismerhetjük, hogy fölötte állunk a bennünk levő természetnek, s ezért a rajtunk kívüli természetnek is. „Fenségesnek” a természet hatalmát nevezzük, amely kihívást intéz erőinkhez.

A *dinamikai* fenségesről szóló kanti tanokban megmutatkozik a filozófus világnézetének magasrendű humanizmusa. Az ember, aki átéli a fenségesnek az érzését, saját fölényét a természet óriási erőivel szemben, amelyek mérhetetlen hatalmukkal készek eltaposni és megsemmisíteni őt – az ember nem „férgé a földnek”, tudata nem „rabszolgatudat”. Saját emberi méltóságának érzése nemcsak szembeszáll az őt felülmúló erővel, hanem győzelmet is arat fölöttük. Faust ő, aki tudásával felidézett egy hatalmas szellemet, és félelem nélkül társalog vele. Nemcsak esztétikai lény ez az ember, hanem *magasrendű etikai lény* is. Kant világosan felismerte az esztétikai fenségesnek az

¹¹⁸ Vö. uo. 227. old.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ A „Wohlgefallen” szó nem a műalkotások által kiváltott, hanem a lenyűgöző és félelmetes természeti jelenségek által előidézett tetszést jelöli itt.

¹²¹ I. Kant: Az ítélelőerő kritikája. Id. kiad. 228. old.

összefüggését a magasrendű *etikai* kultúrával. Ő maga mondja, hogy az erkölcsi eszme kellő fejlettsége nélkül az, amit a kulturálisan felkészült emberek „fenségesnek” neveznek, az e tekintetben fejletlen ember számára csak ijesztőnek (bloss abschreckend) tűnik¹²². A természeti fenségesre vonatkozó esztétikai ítélet Kant szerint kultúrát követel az embertől, mégpedig jóval inkább, mint a szépre vonatkozó ítélet. Saját erkölcsi önértékünknek ugyanarról a tudatáról van itt szó, amelyből Kant *A gyakorlati ész kritikájában* levezette ismert etikai elvét: az ember mint erkölcsi lény *öncél*, és semmiféle indokkal, még a legmagasztosabbal sem szabad *eszköznek* tekinteni, nem szabad eszközként használni semmiféle célra¹²³.

A fenséges magasrendű etikai felfogása azonban teljesen *szemlélődő* jellegű, és láthatóan magán viseli a kanti *idealizmus* bélyegét. Bármennyire felemelje is az embert a természettel és a fenyegető természeti erőkkel szembeni fölény erkölcsi tudata, ez a tudat megmarad a *tiszta szemlélődés* síkján. A természeti erők ellen az ember nem a tudásra alapozott saját anyagi erőit veti latba, nem azt a baconi erőt, amelyet „a természetnek való engedelmeskedéssel” szerzett (*natura parendo vincitur*), hanem csupán a maga erkölcsi méltóságának belső tudatát. A „fenséges” esztétikai érzését olyan ember éli át, aki nem a természeti törvények alapján cselekszik, és nem alakítja át, hanem csak szemléli a természetet – jóllehet ezt az embert eltölti saját erkölcsi önértékének humanista tudata.

Szemlélődő jellegű lévén, a fenséges kanti értelmezése az *idealizmus* határai közé zárul. A szépség érzéséhez hasonlóan, a fenségesnek az érzése sem a természetből fakad, forrását nem a természeti tárgyak alkotják objektív tulajdonságaikkal. A fenséges érzésének forrása *tudatunkban* van. Az esztétikai ítélőerő számára a tárgy csak annyiban

¹²² Vö. uo. 231. old.

¹²³ Aki felfogja ezt az összefüggést Kant *esztétikája* és *etikája*, valamint a kultúráról alkotott fogalmai között, az érdemük szerint ítélheti meg mindazokat az ostobaságokat, amelyeket olyan emberek terjesztenek a kanti esztétika állítólagos „tisztá” formalizmusáról, akik sohasem olvasták *Az ítélőerő kritikáját*, sem Kant etikai írásait. Ez a formalizmus távolról sem „tisztá”!

hatalom, amennyiben az *érzés* tárgya: a félelem érzéséé, valamint az erkölcsi rendeltetés, a természettel szembeni erkölcsi fölény érzéséé, amely a félelemmel szembeszáll, felülkerekedik rajta és legyőzi.

De a fenséges érzése nemcsak az erkölcsi öntudattal függ össze. Ennek az összefüggésnek a jóvóltából egyesíti az embert az *érzékfeletti* világgal. A *tiszta ész kritikájában* és a *Prolegomenákban* az érzékfeletti világ idealista fogalma, teljesen érthető okokból, a vizsgálódás háttérébe szorult. Ezek az értekezések azt magyarázzák el, hogy a tapasztalati tudományokban lehetséges az a priori elméleti tudás, de a „metafizikában”, a létezőről szóló spekulatív tudományban nem. Ám *A gyakorlati ész kritikájában* és *Az ítélőerő kritikájában* az érzékfeletti a kutatások előterébe kerül. Az érzékfeletti világ fogalma Kant *etikájának*, az erkölcsi törvényre, a szabadságra és az emberi személyiség önértékére vonatkozó tanainak előfeltétele. Előfeltétele továbbá a fenséges kanti esztétikájának is. A fenséges érzése Kant szerint közvetlenül az érzékfelettinek a tudatához, erkölcsi érzékünkhöz vezet bennünket. A képzelőerő meg nem felelése, amely a fenséges okozta esztétikai tetszés negatív feltétele, a gyakorlati (erkölcsi) eszméknek való meg nem felelést jelenti. Ezeknek az eszméknek a forrása azonban az érzékfeletti.

Ez a gondolatmenet tette Kant filozófiáját a német objektív idealizmus kifejlődésének kiindulópontjává. Ez az, amit Schelling és Hegel a legtöbbre becsültek a kanti filozófiában.

A fenségesnek ebből a jellemzéséből vezette le Kant a fenségesre vonatkozó ítélet *modalitását*. Ez az ítélet is – éppúgy, mint a szépre vonatkozó – igényt tart az általánosságra, vagyis arra, hogy mindenki számára érvényes legyen. Igaz, hogy ez az igény nem annyira nyilvánvaló, mint a szépre vonatkozó. Ahogyan már említettük, a fenségesre vonatkozó ítélet nagyobb követelményeket támaszt, mint a szépre vonatkozó. Nagyobb kultúrát feltételez, fejlettebb megismerőképességet és magasabb szintű erkölcsi öntudatot.

Ebből azonban Kant szerint egyáltalán nem következik, hogy a fenségesnek az érzése a kultúrából keletkeznék, s hogy ez az érzés „pusz-

tán konvencionálisan” (bloss konventionsmässig) léteznék a társadalomban¹²⁴.

Magában az emberi természetben van az alapja: abban, ami minden épelméjű és erkölcsi érzéssel rendelkező embertől megkövetelhető.

Ezért a fenségesre vonatkozó ítéletünk magába foglalja saját mozzanataként azt a *szükségyszerűséget*, hogy megegyezzék mindenki másnak a fenségesről alkotott ítéletével. Ezért mondják *érzéketlennek* az olyan embert, akit hidegen hagy az, amit „fenségesnek” nevezünk. A fenséges érzése iránti hajlam már maga előfeltételezi az eszmék iránti fogékonyságot. Ezért követeljük meg minden valamennyire is fejlett és művelt embertől az *ízlést* és a *fenséges iránti érzéket*.

Az utóbbi azonban különbözik az ízléstől. Az ízlést *feltétlenül* megköveteljük mindenkitől, mert az ízlés esetében az ítélőerő a képzelőerőt csak az értelemre vagy a fogalmak képességére vonatkoztatja. A fenséges iránti érzéket viszont csak *szubjektív* feltételezések alapján követeljük (noha jogosan feltételezzük mindenkiben), mivel az ítélőerő ezúttal nem az értelemre vonatkoztatja a képzelőerőt, hanem az *észre*, vagyis az *eszmék* képességére. Szubjektív feltételezése ez az ember *erkölcsi* érzékének.

Az esztétikai ítéletnek tulajdonított szükségyszerűségben Kant az ítélőerő kritikájának *legfőbb* mozzanatát látja. Ez a szükségyszerűség jelenti az esztétikai ítélet keresett a priori elvét; ez különbözteti meg az ítélőerő kritikáját a pusztá empirikus pszichológiától. A szükségyszerűség elve nélkül az esztétikai érzés el volna temetve a tetszés és a nemtetszés érzése között, nem rendelkezne semmilyen *specifikummal*. A szükségyszerűség elvének segítségével vezeti be Kant az ítélőerőt a „transzcendentális filozófia” területére, azoknak a képességeknek a körébe, amelyek a priori elveken alapulnak¹²⁵.

Az esztétikai ítélet szükségyszerűségéről szóló kanti tanításnak van még egy figyelemre méltó eleme, habár Kant maga ezt a motívumot nem fejtette ki. Arról van szó, hogy a szép és a fenséges által kiváltott

¹²⁴ Vö. I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 231. old.

¹²⁵ Vö. uo. 232. old.

tetszés nemcsak azért különbözik jelentős mértékben minden más esztétikai ítélettől, mert általánosan közölhető, hanem azért is, mert általános közölhetősége révén „a társadalom vonatkozásában is... érdekre tesz szert” (in Beziehung auf Gesellschaft... ein Interesse bekommt)¹²⁶.

5. § AZ ESZTÉTIKAI ÍTÉLETEK DEDUKCIÓJA

Az esztétikai ítéletek modalitásának tanában Kant megállapítja ezeknek az ítéleteknek az elgondolható – habár csak szubjektív – *szükségyszerűségét*, általános érvényét minden szubjektumra, majd igyekszik bebizonyítani az általánosságra támasztott igény *megalapozottságát*, „legitimitását”. Ezt a feladatot a *Kritikának* „A tiszta esztétikai ítéletek dedukciója” című része oldja meg. A dedukció kimutatja, hogy az ízlésítéletnek kettős sajátosságú van. *Először*, általános a priori érvénye van, amely nem fogalmak szerinti, logikai általános érvény, hanem csak az egyedi ítélet általánossága. *Másodszor*, az ízlésítéletnek a priori alapokon nyugvó *szükségyszerűsége* van, ez azonban egyáltalán nem függ semmiféle *bizonyítástól*.

Az esztétikai ítélőerő dedukciója annyit jelent, hogy megmagyarázzuk és levezetjük azokat a sajátosságokat, amelyek az ízlésítéletet minden *megismerési* ítélettől megkülönböztetik.

Az ízlésítélet első sajátosságát Kant abban látja, hogy ez az ítélet nem egyszerűen szépnek nevezi a tárgyat, hanem kifejezi a mások egyetértésére támasztott igényt is, mintha a szépség által keltett tetszés valami objektív volna¹²⁷. Aki azt mondja: „ez a virág szép”, az nemcsak azt fejezi ki, hogy a virág illatát kellemesnek találja. Ha nem akarna ennél többet mondani, ítélete semmiféle igényt nem tartalmazna. Márpedig tartalmaz. Az „ez a virág szép” ítélet feltételezi, hogy mindenki egyetért vele.

¹²⁶ Vö. uo. 242. old.

¹²⁷ Vö. uo. 248. old.

Amikor észreveszik az ízlésítéleteknek ezt az igényét, rendszerint arra következtetnek belőle, hogy a szépség magának a virágnak a tulajdonsága: ez a tulajdonság – mondják – nem függ az emberek ízléskülönbségétől és érzéki benyomásaik különféleségétől; ellenkezőleg, maga határozza meg ízlésüket és érzékelésüket.

Kant azonban más véleményen van. Az ízlésítélet – véli – természetyszerűen a *dolognak*, az adott példában a *virágnak* a tulajdonságairól szól. De a dolgot az ítélet csak azoknak a tulajdonságainak az alapján nevezi szépnek, amelyekben a dolog „alkalmazkodik ahhoz a képességünkhöz, amellyel észleljük”¹²⁸.

Ehhez még egy fontos körülmény járul – jelenti ki Kant. „Az ízlés csupán autonómiára tart igényt” (der Geschmack macht bloss auf Autonomie Anspruch)¹²⁹. Megköveteli, hogy a szubjektum ne gyűjtson értesüléseket arról, hogy miképpen ítélik meg az adott tárgyat mások, hogy tetszik-e nekik ez a tárgy vagy nem tetszik; teljesen önálló megítélést követel, olyan ítéletet, amelyet a priori kell kimondani, nem pedig azért, mert a tárgy mindenkinek tetszik.

Egy fiatal költő például, aki meg van győződve költeménye szépségéről – magyarázza Kant –, nem adhatja fel ezt a meggyőződését pusztán azért, mert olvasói és barátai másképpen vélekednek. Ha viszont hallgat rájuk és visszakozik, akkor ez nem meggyőződésének változását jelenti, hanem csak azt, hogy az adott esetben a siker és a dicséret vágya irányítja magatartását.

A „dedukcióban” tehát az ízlésítélet *első* sajátossága az általános érvényre támasztott a priori igény.

A *második* sajátosság az, hogy az ízlésítélet „egyáltalán nem határozható meg bizonyító okokkal”¹³⁰.

A tárgy (vagy műalkotás) esztétikai értéksége Kant szerint sem cáfolható, sem nem bizonyítható. Ha valaki nem talál szépnek egy épületet, tájat vagy költeményt, akkor az ellenszavazatok száza

¹²⁸ Vö. uo.

¹²⁹ Vö. uo. 248–249. old.

¹³⁰ Uo. 250. old.

sem ébreszthetik fel benne az őszinte elragadtatást: „mások tetszése sohasem lehet oka egy esztétikai ítéletnek”¹³¹. Másoknak a miénkkal ellentétes ítélete saját ítéletünk átgondolására készíthet ugyan bennünket, de sohasem győzhet meg arról, hogy ítéletünk helytelen.

Semmilyen a priori bizonyíték nem alapozhatja meg a szépségre vonatkozó ítéletet meghatározott szabályok szerint. Kant, aki rendszerint nyugodt hangnemben adja elő következtetéseit, ezt a tételt kissé emeltebb hangon mondja ki, aláhúzva, hogy mennyire meg van győződve gondolatának igazságáról: „Ha valaki felolvassa nekem a költeményét, vagy olyan színdarabhoz visz el, amely végül is nem felel meg az ízlésnek, akkor hivatkozhat Batteux-re vagy Lessingre, vagy az ízlésnek még régebbi és híresebb kritikusaire, és felsorakoztathatja az általuk felállított összes szabályokat annak bizonyítására, hogy költeménye szép; ha egyes részletek, amelyek nekem éppen nem tetszettek, mégoly jól megfelelnek is a szépség szabályainak (ahogy azokat ott lefektették és általánosan elismerik): én akkor is befogom a fülemet, semmi megokolást és okoskodást nem akarok hallani, és inkább azt hiszem el, hogy a kritikusoknak ezek a szabályai helytelenek, vagy legalábbis itt nem alkalmazhatók, mintsem hogy egy a priori bizonyító októl engedjem meghatározni ítéletemet, mert ennek ízlés-ítéletnek kell lennie, nem pedig az értelem vagy az ész ítéletének.”¹³²

Az ízlésítélet mindig a tárgyra vonatkozó *egyedi* ítéletként jön létre. Igaz ugyan, hogy az értelem, amikor a tárgyat az általa előidézett tetszés szempontjából összeveti más emberek ítéletével, alkothat ilyen típusú ítéletet: „Minden tulipán szép”; ez azonban nem *ízlésítélet*, hanem közönséges *logikai* ítélet, amelynek predikátuma a tárgy viszonya az ízléshez. Igazi ízlésítélet csak az lehet, amelyikben *éppen ezt az egyedi, adott* tulipánt találom szépnek. Sajátságos és talányos ebben az ítéletben – az ízlésítéletben – az lesz, hogy jöllehet az ítélet pusztán *szubjektív* érvényű, mégis igényt tart az általános, *mindenki számára való* érvényességre. Ez úgy történik, *mintha* az ízlésítélet a megis-

¹³¹ Uo. 251. old.

¹³² Uo.

merés alapjain nyugvó objektív ítélet volna, és valamilyen bizonyíték révén kényszerítő erővel bírna¹³³.

„A tiszta esztétikai ítéletek dedukciójának” éppen az a feladata, hogy megmagyarázza az ízlésítéletnek ezt a rejtélyes sajátosságát – azt tehát, hogy szubjektivitása és egyedisége ellenére objektivitásra és általánosságra tart igényt. Ez a feladat természetesen szóba sem jöhetett volna, ha Kant azonosítja az esztétikai ízlésítéletet azzal, ami egyszerűen kellemes a szubjektív érzékelés számára. De nem teszi. Kant mindig az ízlésítélet *specifikus* jellegéből indul ki. Ezért az *esztétikait* mindig csak részben közelíti a *szubjektív kellemeshez*, anélkül, hogy elmosná a lényegi különbséget a kettő között. Az esztétikai és a kellemes – tanítja Kant – csak abban esik egybe, hogy az ítélet, bármelyikükre vonatkozzék is, mindig szubjektív, s hogy az esztétikai ízlés objektív elve éppoly lehetetlen, mint ahogy lehetetlen objektív elvet találni arra, hogy melyik ételt tartja mindenki kellemesnek. *Csak ebben az értelemben* van azonos véleményen Kant Hume-mal, aki azt mondta egyszer, hogy bár a műkritikusok kétségkívül meggyőzőbben tudnak következtetni, mint a szakácsok, mégis közös a sorsuk az utóbbiakéval¹³⁴.

De az érzékileg kellemes és az esztétikailag szép között a hasonlóság ezzel ki is merült. A „dedukció” magyarázatának alávetett ízlésítéletben éppen az a sajátos, hogy bár ez az ítélet éppoly hozzáférhetetlen minden bizonyíték számára, mint a kellemesről szóló ítélet, és semmilyen objektív elvből nem lehet levezetni, szubjektív jellegével mégis összekapcsolódik az általános érvény szükségzerű és kiküszöbölhetetlen igénye.

Ezért fogalmazza meg Kant az ízlésítélet dedukciójának feladatát a következőképpen (a *Kritika* 36. §-ában): hogyan lehetséges olyan ítélet, amely, bár csupán a tetszésnek a tárgy fogalmától független, szubjektív érzésén alapul, mégis a priori beszélhet erről a tetszésről mint ugyanannak a tárgynak minden más szubjektum számára köte-

¹³³ Vö. uo. 252. old.

¹³⁴ Vö. uo.

lező képzetéről; mégpedig anélkül beszélhet róla, hogy meg kellene várnia mások előzetes helyeslését¹³⁵.

Ez a feladat különbözteti meg Kant esztétikáját minden *pszichológiai* vagy *empirista* típusú idealista esztétikától, és illeszti láncszemként a kanti esztétikát a „kritikai” vagy „transzcendentális” filozófia rendszerébe. Valóban: az utóbbinak – mint az első *Kritiká*-ból ismeretes – az a feladata, hogy megvizsgálja a szintetikus a priori ítéletek feltételeit és lehetőségét a tudományban és a filozófiában. Ugyanígy áll a dolog az ízlésítéletek dedukciójával is a kanti esztétikában. Ezek az ítéletek szintetikusak, és egyúttal igényt tartanak az aprioritásra. Szintetikusak, mert minden más szintetikus ítélethez hasonlóan, meghaladják a tárgy fogalmának, sőt a tárgy szemléletének a kereteit. Olyasvalamit *csatolnak* predikátumként a tárgyhoz, ami már egyáltalán nem megismerés, hanem a tetszés vagy nemtetszés érzése.

Az ízlésítéletek egyben igényt tartanak az *aprioritásra*. Igaz ugyan, hogy empirikus predikátumuk van, nevezetesen a tárgy képzetéhez kapcsolódó *személyes* tetszés, ezek az ítéletek azonban mégis egyetértést követelnek mindenki mástól. A priori ítéletek tehát, és arra törekszenek, hogy így is kezeljék őket. Aprioritásuk adva van igényeiknek a kifejeződésében. Ami az ítélőerő általános – vagyis mindenki számára érvényes – szabályaként a priori bennük, az nem maga a *tetszés*, hanem ennek a tetszésnek az *általános érvénye* (die Allgemeingültigkeit dieser Lust)¹³⁶. Az ítélet empirikus, ha a tárgyat a tetszés érzésével észlelem, és így is ítélek róla. De az ítélet *a priori*, ha a tárgyat *szépnek* találom. Ebben az esetben mindenkitől megkövetelhetem mint szükségyszerűt, hogy a tárgy benne is ugyanolyan tetszést ébresszen, mint bennem.

Az ízlésítélet Kant szerint azon az érzeten alapul, hogy a képzelőerő a maga *szabadságában* és az értelem a maga *törvényszerűségében* kölcsönösen serkenti egymást. Az ízlés mint szubjektív ítélőerő nem

¹³⁵ Vö. uo. 255. old.

¹³⁶ Vö. uo. 256. old.

a szemléleteket sorolja *fogalmak* alá, hanem a képzelőerő képességét a fogalmak képessége (vagyis az értelem) alá. Ez annyiban lehetséges, amennyiben a képzelőerő – a maga *szabadságában* – megegyezik az értelemmel a maga *törvényszerűségében*. Az ízlésítélet dedukciója ennek a besorolásnak a jogalapját keresi. Elvonatkoztat érzeteink *anyagától*, és *csakis* az esztétikai ítéletek *formai* sajátosságaihoz igazodik, azaz csak a *logikai formát* (bloss die logische Form) vizsgálja bennük¹³⁷.

Az ízlésítélet kanti dedukciója fölöttébb egyszerű, kifejtéséhez elegendő a *Kritika* egyetlen rövid paragrafusa (a 38. §).

Ha Kant követelésének megfelelően eltekintünk minden „anyagtól” (az érzéki észlelettől és a fogalomtól egyaránt), akkor az ítéelőerő – az esztétikai értékelés *formai* szabályainak vonatkozásában – csak arra a szubjektív mozzanatra irányulhat, amely minden emberben előfeltételezhető. Az ítéelőerő alkalmazásának pusztán szubjektív feltételeiről van szó, amelyeket nem határoz meg semmilyen *különös* érzékelési mód és semmilyen *különös* értelmi fogalom. Ebben rejlik formai jellegük.

A tárgy képzete és az ítéelőerő e feltételei közötti megegyezést ily módon olyasminak ismerhetjük el, ami a priori kötelező mindenki számára. Ez annyit jelent, hogy egy érzéki tárgy esztétikai értékelésekor mindenkitől joggal követelhetünk tetszést vagy szubjektív célszerűséget megismerőképeségeinek vonatkozásában¹³⁸.

Ez a lényege az ízlésítélet kanti dedukciójának. Amint maga Kant mondja, a dedukció azért olyan könnyű, mert nem kell igazolnia egy *fogalom* objektív realitását: a szépség ugyanis nem *fogalom* a tárgyról, az ízlésítélet pedig nem *megismerési* ítélet. Az ízlésítélet csupán azt állítja, hogy 1. az ítéelőerőnek ugyanazokat a szubjektív feltételeit, amelyeket önmagunkban találunk, joggal feltételezhetjük mindenki-ben, és 2. a tárgyat helyesen soroljuk e feltételek alá¹³⁹.

¹³⁷ Vö. uo. 254. old

¹³⁸ Vö. uo. 256–257. old.

¹³⁹ Vö. uo. 257. old.

Hogyan közölhetjük másokkal az ízlésítéletben megfogalmazott saját tetszésünket?

Az érzéki *kellemesnek* az esetében a közölhetőség minimális. Az emberek rendkívül különbözők abban a tekintetben, hogy ugyanazt az érzéki tárgyat kellemesnek vagy kellemetlennek érzik-e. Ezért teljességgel lehetetlen, hogy ugyanazok a tárgyak mindenkiben a miénkkel egyenlő tetszést váltsanak ki.

A természet *fensége* láttán érzett tetszés az intellektuális szemlélet tetszése. Feltételezi az emberben az *érzékleletti* elhivatottság érzését; ennek az érzésnek pedig – bármily homályos is – *erkölcsi* alapja van. Nincs okunk *közvetlenül* feltételezni, hogy mások is figyelmet fordítanak rá. Mivel azonban az ember erkölcsi hajlamaira minden lehetséges alkalommal figyelmet kell fordítani, mégis jogom van rá, hogy ha a tárgy a fenségesség érzését váltja ki bennem, mindenkitől ugyanezt az esztétikai gyönyört követeljem. Ám e követelmény feltétele az erkölcsi törvény, amely az ész fogalmain alapul.

Más a helyzet a *szépre* vonatkozó esztétikai ítélet közölhetőségével. A szép által előidézett tetszés feltételei nem foglalnak magukba semmi rendkívülit vagy kizárólagost; ha szabad így mondani, az emberi észlelés megszokott természetéhez fordulnak.

A szép által előidézett tetszés nem az érzéki élvezet tetszése, nem is a törvényszerűsége vagy az eszmék segítségével elgondolkodó szemléleté, hanem a puszta reflexióé. Nem szolgál normájául semmilyen cél, semmilyen alaptétel. A tárgynak a képzelőerőben lévő megszokott képzetét kíséri az ítélőerő olyan eljárásai révén, amelyeket az ítélőerőnek a legközönségesebb tapasztalat (der gemeinsten Erfahrung) számára is igénybe kell vennie¹⁴⁰.

Különbség csak abban van, hogy az esztétikai értékeléskor az ítélőerőnek (a szokásos tapasztalástól eltérően) nem kell mást észlelnie, mint a tárgy képzetének alkalmasságát a képzelőerő és az értelem szubjektív szempontból célszerű, harmonikus és szabad tevékenysége számára. Más szóval, az ítélőerőnek tetszéssel kell érzékelnie saját

¹⁴⁰ Vö. uo. 259. old.

állapotát a tárgy elképzelésekor. Ez a tetszés Kant szerint mindenki-
ben szükségképpen ugyanazokon a feltételeken alapul, mivel ezek a
megismerés lehetőségének szubjektív feltételei általában.

Ezért a megismerő képességeknek az esztétikai ízléshez szükséges
aránya ugyanilyen szükséges a mindenki- feltételezhető közönséges
értelem számára is.

Kant úgy véli, hogy az esztétikai észlelésnek ezek az „általános de-
mokratikus” feltételei alapozzák meg nemcsak az esztétikai ítéletnek
a szükségszerű általánosságra támasztott igényét, hanem az esztétikai
ítélet reális közölhetőségét is. Ez magyarázza, hogy aki esztétikai íté-
leteiben ízlésről tesz tanúságot, annak fel kell tennie, hogy egy adott
tárgy mindenki másban is ugyanazt a művészi tetszést váltja ki. Saját
érzését úgy kell tekintenie, mint ami mindenkivel közölhető, méghozzá
fogalmi közvetítés nélkül (ohne Vermittlung der Begriffe)¹⁴¹.

Kant jellemző módon külön paragrafusban (a *Kritika* 40. §-ában)
magyarázza el, hogy nem az *érzék*, hanem egy magasabb rendű meg-
ismerő tevékenység az, ami képes a *szépség* szabályait megadni, és
képzetét a tudatban felkelteni. Kant tiltakozik a közfelfogás ellen,
amely a közönséges emberi értelmet „általános érzéknek” (*sensus
communis*) nevezi. A *sensus communis* az ő értelmezésében „a közös-
ségi érzék eszméje” (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*); olyan
értékelés képessége, amely reflexiójában gondolatilag mindenki más-
nak a képzetalkotási módját – a priori – figyelembe veszi, hogy ítéletét
mintegy az általános emberi észre építse. Ez abban az esetben érhető el,
ha ítéletünket másokéhoz képest nem annyira *valóságos*, mint inkább
lehetséges ítéletnek tartjuk, és mindenki másnak a helyébe gondoljuk
magunkat. Ennek során lehetőleg elhagyjuk mindazt, ami a tárgyról
alkotott képzetben a tárgy „anyaga” – elhagyjuk tehát az érzetet, és
csak a képzet formai sajátosságaira (*lediglich auf die formalen Eigen-
tümlichkeiten seiner Vorstellung*) fordítunk figyelmet. A reflexiónak
ezt a műveletét nevezi Kant „általános érzéknek” (*sensus communis*).
Rámutat, hogy ez a művelet csupán akkor tűnik mesterkéltnek, ha

¹⁴¹ Vö. uo.

elvont formulákban fejezik ki. Valójában viszont – mondja Kant – „mi sem természetesebb, mint elvonatkoztatni attól, ami izgatóan hat vagy megindít, amikor olyan ítéletet keresünk, amelynek általános szabályul kell szolgálnia”¹⁴².

Ezért állítja Kant, hogy a „sensus communis” szóval sokkal jobbosabb az *ízlést* jelölni, mint a józan ész, s hogy a „közösségi érzék” kifejezéssel inkább az esztétikai ítélőerőt jelölhetjük, mint az intellektuálist¹⁴³.

Az elmondottakból világos, milyen messze van Kant esztetikája az esztétikai *individualizmustól* vagy *szolipszizmustól*, amellyel néha összetévesztették azok, akik nem első kézből ismerték meg. A kanti esztétikának semmi köze ahhoz a nézethez, hogy csak az lehet szép vagy általában esztétikailag értékes, ami saját személyes észlelésemben vagy érzékelésemben tetszik nekem. Az esztétikai ítélet általános közölhetősége annyira uralkodó szerepet tölt be Kant esztetikájában, hogy az esztétikai ízlést a filozófus egy helyen egyenesen olyan képességnek mondja, amellyel azt ítéljük meg, amit „érzésünk egy adott képzetben fogalmi közvetítés nélkül *általánosan közölhetővé* tesz”. Vagy más szóval: az ízlés „az a képesség, hogy a priori meg tudjuk ítélni (fogalmi közvetítés nélkül) az adott képzethez kapcsolódó érzések közölhetőségét”¹⁴⁴.

A tiszta ízlésítéletek dedukcióját kísérő magyarázatok még egy félreértést eloszlátanak a sok közül.

Az előbbieken kimutattuk, hogy az esztétikai ítélet kanti jellemzése nem annyira az empirikus ítélet valóságos létrejöttét és lefolyását tartja szem előtt, mint inkább a „tiszta” ízlésítéletet, amely csak az absztrakcióban különíthető el mint olyan, s amelyet a korábbiakban az élő esztétikai ítélet „kivonatának” vagy „preparátumának” nevezünk.

Láttuk, hogy ennek a preparált vagy „tiszta” ízlésítéletnek az első

¹⁴² Uo. 261. old.

¹⁴³ Vö. uo. 262. old.

¹⁴⁴ Uo.

„mozzanata” Kant szerint az „érdekmentesség”, az esztétikai képzet tárgyának *létezéséhez* fűződő mindennemű érdek hiánya.

Kant azonban egyáltalán nem gondolta, hogy az absztrakciónak ez az eredménye pontosan így, az érdekmentes „tisztá” szemlélet alakjában létezik a *valóságos* esztétikai tapasztalatban is. Amint a *Kritika* 41. §-ában magyarázza, az esztétikai ízlésítélet „érdekmentességének” tételéből „nem következik, hogy ezzel az ítélettel, miután mint tiszta esztétikai ítéletet megadtuk, ne lehetne semmiféle érdeket összekapcsolni”¹⁴⁵. Az érdekekkel való egyesítésre közvetve mindig van lehetőség. Az ízlés vagy az ember természetét jellemző *hajlammal* képes egyesülni, vagy pedig valami *intellektuálissal*. A tetszést mindkét esetben a tárgy *létezése* váltja ki, s ily módon megalapozza az érdeket egy olyan tárggyal kapcsolatban, amely már önmagában és az érdekre való tekintet nélkül tetszik.

A társadalom számára rendelt lény szükségletei közé tartozik például a *társiasság*. Minthogy pedig az empirikus szépség *csak a társadalomban* érdekes, az ízlést szükségképpen olyan képességnek kell tekinteni, amellyel megítéljük azt, ami által még az *érzés* is bárkivel közölhető.

Ilyen Kant szerint a széphez fűződő empirikus érdek, amely a társadalmiság hajlamából keletkezik. Sokkal jelentősebbnek tartja Kant a széppel kapcsolatos *intellektuális* érdeket. Igaz, elismeri, hogy a széphez fűződő érdek a művészetben még korántsem az erkölcsi jónak az *eszméitől* áthatott vagy akár csak az erkölcsi jóra hajlamos gondolkodás jegye: az *esztétikai* ízlés nem esik szükségképpen egybe az etikai érzülettel. A természeti szépséghez fűződő közvetlen érdek azonban mindig a jó lélek jegye – hangoztatja Kant –, és *intellektuális* jellegű. A természet produktumai ebben az esetben nemcsak formájuk alapján tetszenek, hanem létezésük maga is tetszik.

A természeti szépséghez fűződő – intellektuális – érdeket Kant úgy tekinti, hogy az erkölcsi kultúra magasabb szintjének jelét. A természeti szépség Kant szerint előnyben van a művészi szépséggel szemben

¹⁴⁵ Uo. 263. old.

– képes a néző közvetlen érdekének tárgyává lenni –, még ha a műalkotás formailag jóval felülmúlja is a természet produktumait; és ez az előny teljes összhangban van mindazoknak az embereknek a felvilágosult és elmélyült gondolkodásmódjával, akik kiművelték erkölcsi érzéküket¹⁴⁶.

Ezért a *természeti* szépséghez fűződő érdek bizonyos rokonságban van az *erkölcsi* érdekekkel – vallja Kant –, s aki a *természeti* szépség iránt érdeklődik, az csak olyan mértékben teheti ezt, amilyenben érdekét már előzőleg az erkölcsi jóra alapozta (am Sittlichguten wohlgegründet hat)¹⁴⁷.

6. § MŰVÉSZETELMÉLET

6.1. A MŰVÉSZI TEVÉKENYSÉGRŐL (A „ZSENIRŐL”) SZÓLÓ TANÍTÁS

„A szép analitikájá”-ban és „A fenséges analitikájá”-ban kifejtett tételek alaposan előkészítik Kant művészetelméletét: a művészi alkotás szubjektumáról (a művészről) és a művészetek rendszeréről vagy osztályozásáról szóló tanait.

Amikor megkezdjük a kanti esztétika e részének elemzését, jó előre figyelmeztetnünk kell az olvasót, hogy könnyen érheti majd csalódás. Kantnak a művészi tevékenységre és a művészetre vonatkozó tanai csak kevéssé alapulnak a filozófus személyes művészeti tapasztalatain, a műalkotásokról szerzett közvetlen ismeretein. Ez elsősorban a Kanttal *egyidejű* művészetre, többek közt a kortárs német művészetre érvényes. Az *ítélőerő kritikájából* (1790) és Kantnak a művet megelőző levelezéséből nem tűnik ki, hogy a filozófus fontosnak tartotta volna saját szellemi élete, valamint esztétikai nézeteinek és tételeinek megalapozása szempontjából a korabeli művészet alkotásainak tanulmányozását. Esztétikai fejlődésén nem hagytak mély nyomokat sem a

¹⁴⁶ Vö. uo. 266. old.

¹⁴⁷ Vö. uo. 267. old.

„Sturm und Drang” irodalmi jelenségei, sem a fiatal Goethe művei, beleértve *Az ifjú Werther keserveit* és a *Götz von Berlichingen*.

Persze, nem szabad olyan messzire menni, mint némely Kant-kutató, aki azt állítja, hogy a filozófus semmit sem értett a művészethez¹⁴⁸. De ha az effajta megítélések túloznak is, közismert tény, hogy a zenében Kant teljesen járatlan volt. A költészettel talán kissé jobban állt. *Az ítélőerő kritikájában* Wielandot Homérosz vetélytársaként értékeli. Esztétikája központi fogalmának, az „esztétikai eszmének” a megvilágítása céljából példaképpen II. Frigyes porosz király száraz poémájára hivatkozik, majd Witthofnak, az erkölcstan és az orvostudomány professzorának, Haller szánalmas utánzójának egy versét idézi. Nivelle jogos csodálkozással jegyzi meg, hogy mindez 1790-ben íródott!¹⁴⁹

De ami még meglepőbb: személyes művészeti tapasztalatainak gyatrasága sem fosztotta meg Kantot attól a lehetőségtől, hogy az esztétikában is nagy gondolati erőről tegyen tanúságot. Kant, a művészetkritikus, nem létezik. De Kant, az esztéta, klasszikus jelenség az esztétikai gondolkodás történetében.

A művészetről és a művészi tevékenységről szóló tanítását Kant a szépségről alkotott elméletére alapozza. A művészi tevékenységet a szépség megteremtésére irányuló aktivitásként határozza meg, a művészetet pedig képességeink szubjektív harmóniájának a tárgyra való kivetítéseként.

A művészet az ízléssel párhuzamos. Az ízlés *autonóm* képesség; a

¹⁴⁸ Lásd erről *V. Basch*: *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Párizs 1927.; *Dietrich*: *Das System der Künste in der Aesthetik Kants und der engeren kantischen Schule unter besonderer Berücksichtigung der dramatischen Kunst*. Jéna 1930. 19. old. *Denckmann* („Kants Philosophie des Aesthetischen” című munkájában) csak szépérzéket tulajdonít Kantnak. Még Menzer is azt tartja – pedig igyekszik rehabilitálni Kant művészeti tájékozottságát és jártasságát –, hogy a filozófus szépirodalmi ismeretei megrekedtek a „Sturm und Drang” kezdeteinél. (Vö. *P. Menzer*: *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*. Akademie-Verlag, Berlin 1952.)

¹⁴⁹ Vö. *A. Nivelle*: Id. mű. 350–351. old.

művészet ehhez hasonlóan specifikus és más jelenségekre vissza nem vezethető tevékenység. Egyaránt különbözik a *természettől*, a *tudománytól*, az *ipartól* és a *technikától*.

A *természettől* úgy különbözik, ahogyan a cselekvés (Tun, facere) az általában vett működéstől (Wirken, agere); a művészet terméke pedig, a műalkotás, különbözik a működés eredményétől, a pusztán következménytől¹⁵⁰. A művészet szabadság útján teremt valamit, azaz olyan döntés útján, amely az ész aktusán alapul. Ezért a méhek jól felépített viaszsejtjeit *csak analógia szerint* nevezhetjük műalkotásoknak: valójában nem egyebek, mint a méhek természetének, jellegzetes ösztönének termékei. A művészetben a célképzetnek meg kell előznie a mű valóságát.

A művészet úgy különbözik a *tudománytól*, mint a gyakorlati képesség (Können) a *tudástól* (Wissen), a technika az elmélettől. A legnagyobb tudásból sem lesz művészet, ha hiányzik a megvalósítás képessége.

A művészet a *kézművességtől* is különbözik, mint szabad *játék* vagy *önmagáért* kellemes foglalkozás. A kézművesség ezzel szemben olyan foglalkozás, amely *önmagáért* nem kellemes, munkával jár, és csak hasznos eredményre az, ami vonzó¹⁵¹.

De bármennyire különbözzék is a művészet a kézművességtől – mondja Kant –, van bennük valami közös. Minden művészetben nélkülözhetetlen bizonyos *mechanizmus*, egyfajta *technikai rutin*. Enélkül a szellem, amelynek a művészetben szabadnak kell lennie, s amely egyedül képes a munkát átlelkesíteni, „nem ölthetne alakot, és teljesen levegővé válnék”¹⁵².

A művészetek *mechanikusakra* és *esztétikusakra* oszlanak. A *mecha-*

¹⁵⁰ Vö. I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 270. old.

¹⁵¹ Vö. uo. 270–271. old. – A kanti jellemzés azt az időszakot tükrözi, amikor jórészt megszakadt már a kézművességnek a feudális társadalomban tipikus kapcsolata a művészettel, s a patriarchális viszonyt felváltotta az a prózai szemlélet, amely a kézművességet csupán megélhetési forrásnak és munkának tekinti.

¹⁵² Uo. 271. old.

nikus művészet egy lehetséges tárgy *megismerésén* alapul, és csak azt viszi végbe, ami ennek a tárgynak a megvalósításához szükséges. Az *esztétikus* művészet közvetlen feladata nem a tárgy megvalósítása, hanem az, hogy kiváltsa a *tetszés érzését* (das Gefühl der Lust)¹⁵³.

Az esztétikus művészet vagy *kellemes*, vagy *szép* művészet (entweder angenehme oder schöne Kunst). A *kellemes* művészeteknek az a céljuk, hogy a tetszés csak *érzet* formájában kísérje képzeiteinket. A *szép* művészeteknek az a céljuk, hogy a tetszés úgy kísérje képzeiteinket, mint a *megismerés fajtáit* (als Erkenntnisarten)¹⁵⁴.

A *kellemes* és a *szép* művészetek megkülönböztetésében ismét a művészet *társadalmi* funkciójának kanti gondolata jelenik meg: bár a szép művészet produktuma öncélú, mégis a lelkierők kultúráját módítja elő a társas érintkezés terén (zur geselligen Mitteilung)¹⁵⁵.

A műalkotások által kiváltott tetszés közölhetősége Kant szerint a műalkotások különleges tulajdonságán alapul: mint a művészet alkotásai, *különböznek* a természettől, egyúttal azonban *természetként* tűnnek fel előttünk. A művészet paradox jellege vetekszik a természetével: a természet akkor szép, ha művészetnek látszik, a művészet pedig akkor, ha művészetnek látjuk, jöllehet természetnek tűnik számunkra¹⁵⁶. Más szóval, a szép művészetek alkotásaira úgy kell tekinteni, mint a természetre, noha közben tudatában kell lenni annak, hogy műalkotások.

De mit jelenthet az, hogy a műalkotás úgy jelenik meg számunkra, mintha maga a természet volna? Korántsem azt jelenti, hogy azonosítjuk a természet *fizikai* produktumaival, hanem csupán azt, hogy a műalkotás nincs kimódolva, nem érződik rajta mesterkélttség, iskolás és pedáns forma, kivitelezésén nem látszik, hogy a *szabály* állandóan ott lebegett volna a művész szeme előtt, megbéklyózva lelki erőit.

Ezek a tételek bevezetőül szolgálnak Kant „zseni”-elméletéhez.

¹⁵³ Vö. uo. 272. old.

¹⁵⁴ Vö. uo.

¹⁵⁵ Vö. uo. 273. old.

¹⁵⁶ Vö. uo.

A *Kritika* 46. §-a kimutatja, hogy a „szép művészet” a „zseni” alkotása. A „zseni” Kant értelmezésében specifikus tehetség vagy vele született képesség példaszerű műalkotások létrehozására, azaz olyan művek megalkotására, amelyek *szabályokat* adnak a művészetnek¹⁵⁷.

A „zseni” kifejezést Kant nem szerencsésen választotta. A szó elkerülhetetlenül olyan elképzelést sugall, hogy a művész, a szép művészek alkotásainak szerzője, *magasabb rendű szellemi képességekkel* rendelkezik, amelyek fölébe emelik minden más embernek.

A Kant utáni filozófiában és esztétikában csakugyan ezt a nézetet fejtette ki némelyik *romantikus*, szembeállítva a művészt mint *zsenit* (a *legmagasabb rendű* szellemi adottság birtokosát) a korlátolt „tömeggel” vagy „csőcselékkel”. A mindennapi ember az ellentmondás törvényén alapuló értelmi logika megszokott formái és szabályai szerint gondolkodik, a „zseni” ellenben a szellem arisztokrátyája, aki felülemelkedik a köznapi logika laposságain. Az ő számára nem létezik a logikai ellentmondás tilalma. Az ellentétek egységét látja ott, ahol a köznapi értelem csupán az ellentétek összeférhetetlenségét észleli. Ennek a látásmódnak az eszköze az „intuíció”, a művészt és a filozófust jellemző közvetlen szemlélet.

E nézet szerint a „zseni” ritka *kivétel* az emberek sokaságában. A szellem *kiválasztottja*. A művészek és a filozófusok az emberiség lánoki képességgel bíró, szellemi szövétnekei és vezérei. Intuíciójuk a megismerés és a gondolkodás *magasabb rendű* erejének megnyilvánulása.

Ennek az álláspontnak, amely Schelling, Schopenhauer és a romantikusok sajátja, *semmi köze* a „zseni” Kant-féle felfogásához. Kant szemében a „zseni” nem a szellemi és megismerőképeség *foka*, hanem csupán a művészi alkotó tehetség különleges, *specifikus típusa*. Nem olyasvalami, ami *fölébe emel* bizonyos embereket mindenki másnak, hanem ami *megkülönbözteti* a szellemi organizáció egyik formáját a nem kevésbé értékes másiktól. A „zseni” Kant értelmezésében

¹⁵⁷ Vö. uo. 274. old.

nem *kivétel*, akit nem köteleznek a logika és a józan ész köznapitörvényei, az erkölcs és az együttélés megszokott normái¹⁵⁸.

Kant felfogásában a „zseni” semmi más, mint *példaszerű eredetiség* a művészi alkotások létrehozásában. Az így értelmezett „zseni” szükségszerűségét Kant a szép művészetek alkotásainak természetéből származtatja. Az ítélet, amelyet ezeknek az alkotásoknak a szépségéről mondunk, nem vezethető le *fogalmon* alapuló szabályokból. Viszont előzetes szabályok nélkül semmiféle műalkotás nem lehet *művészi*. Ezért magának a természetnek kell irányt mutatnia a művészi tehetség számára, megadva ily módon a művészet szabályát.

Ezt – és csak ezt – jelenti Kant szerint az az álláspont, hogy a művészet egyedül a „zseni” produktuma lehet. Az így értelmezett „zsenit”, azaz egyszerűen a művészt, az igazi művészet alkotásainak megteremtőjét, a következő vonások jellemzik: 1. az *eredetiség*. A „zseni”: tehetség olyasvalaminak a megalkotására, amire nincs semmilyen meghatározott szabály. Ezért az *eredetiség* a „zseni” *első* sajátossága; 2. a „zsenit” nem egyszerűen az eredetiség különbözteti meg, hanem a mindig *példaszerű* eredetiség. Az ostobaság is lehet eredeti. A „zseni” alkotásainak ellenben *példaszerűeknek* kell lenniök: nem utánzasként keletkeznek, ellenkezőleg, nekik kell példaképpé válniok, hogy mások utánozhassák őket; 3. a példaszerű műalkotások megteremtésekor a „zseni” sem önmagának, sem másoknak nem ad számot arról, hogy milyen módon jelennek meg benne a művéhez szükséges eszmék; úgy ad szabályt, mintha ő maga volna a természet; 4. nem a *tudománynak* ír elő szabályokat, hanem csupán a *művészetnek*. Mi több: a művészetnek is annyiban ír elő szabályokat, amennyiben *szép művészetről* van szó¹⁵⁹.

A művészi „zseni” lényegének magyarázata során Kant, a *Kritika* 47. §-ában, párhuzamot von a művészi „zseni” és a tudományos tehet-

¹⁵⁸ Azt, hogy a „zseni” kanti fogalma milyen távol áll a romantikus értelmezéstől, nagyszerűen megértette Rajnov, aki tartalmas értelmező művet írt Kantról (*T. I. Rajnov: Tyeorija iszkussztva Kanta v szvjazi sz jevo tyeorijej nauki. – „Voproszi tyeorii i psichologii tvorcsesztva”, VI. köt. Harkov 1915. 229–323. old.*).

¹⁵⁹ Vö. *I. Kant: Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 275. old.

ség között. A párhuzam nem szerencsés, és sok tekintetben hozzájárult ahhoz, hogy Kant nézetét a későbbi romantikusokéhoz közelítsék. A művészi és a tudományos alkotás közötti különbség specifikus jellegének eszméjét Kant összekapcsolja az alkotó tehetség elérhető maximumának gondolatával, azt állítva, hogy a tudomány területén „a legnagyobb felfedező is csak fokozatilag különbözik attól, aki keserves fáradsággal utánoz vagy tanul, attól ellenben specifikusan különbözik, akinek a természet a szép művészethez ad tehetséget”¹⁶⁰.

Tény, hogy a művészet és a tudomány között specifikus különbség van. Furcsa tévedés azonban azt gondolni, hogy a tudományban nem lehet különbség a szerény utánozó és az alkotó zseni között. Kant szemlátomást összekevert két fogalmat: a tudományos *eredmények* elsajátítási képességének és magának a *tudományos alkotásnak* a fogalmát. Kantnak igaza van, amikor kijelenti, hogy a tudomány legnagyobb eredményeit is bárki elsajátíthatja, akár egy átlagos elme is. De egyáltalán nincs igaza, amikor éppen ebben látja a tudomány és a művészet közötti specifikus különbséget. Hiszen nem kell Cervantesnek vagy Tolsztojnak lennünk ahhoz, hogy elragadtatással olvassuk a *Don Quijótét* vagy a *Háború és békét*.

Egyébként ugyanebben a paragrafusban a (47.-ben), ahol ezt a meglepő párhuzamot olvashatjuk, Kant kifejti azt a helyes elgondolást, hogy a művészetben lehetséges és szükséges a tanulás. Eredeti, példászerű műalkotások megteremtése nem tanulható meg másoktól, de meg lehet – és meg kell – tanulni mindazt, ami az egyetlen művészetben sem nélkülözhető technikai rutinra vonatkozik. Ebben az értelemben – de csak ebben – ismeri el Kant, hogy az „iskolásan képzett szabályszerűség” mindig „a művészet lényeges feltételét” alkotta¹⁶¹. Szükség van bizonyos szabályokra, nem szabad eltekinteni tőlük. Csak a sekélyes elmék gondolják, hogy jobb vadlovon nyargalni, mint jól idomított lovon, s hogy zsenialitásuk bizonyításának nincs alkalmasabb módja, mint elutasítani a szabályok iskolás kényszerét. A zseni (Kant ezúttal már nem specifikus, hanem szokásos értelmében, a te-

¹⁶⁰ Uo. 276. old.

¹⁶¹ Uo. 277. old.

hetség felső fokának jelölésére használja a szót) csak a gazdag anyagot adhatja a szép művészet alkotásaihoz, de ennek az anyagnak a feldolgozása és a forma iskolásan képzett tehetséget követel¹⁶².

A Kant-féle „zseni” tehát egyszerűen az alkotás szubjektuma, a szép művészet alkotásainak szerzője. A „zseni” kifejezésnek nem szabad megtévesztenie bennünket, nem szabad olyan asszociációkat sugallnia, amelyek e kifejezés későbbi jelentésével kapcsolatosak.

Kant „zseni”-elmélete bonyolult és ellentmondásos.

Kiindulópontja az a gondolat, hogy a szépnek elsőbbsége van a természettel szemben. A természeti szépség csak a művészi szépségen keresztül tárul fel. Történelmileg valóban így volt: erről tanúskodik a művészetek története. Ezt a tényt azonban Kant az esztétikai *elmélet* rangjára emeli, visszájára fordítva az ókori esztétikának azt a nézetét, hogy a művészet a természet *utánzása*. Kant szerint a művészet nem utánzása, hanem *modellje* a természetnek, a *példakép* eszméje.

A természet csak akkor mutatkozik szépnek, ha célszerűséget jelenít meg – ahhoz hasonlót, amely a művészt (a „zsenit”) vezérli. Kant nemcsak az *erkölccsel* szemben nyilvánítja autonómnak a művészetet, hanem a *természettel* szemben is. A természet immár nem példaképe a művészetnek, hanem csak *eszköze* – az egyetlen érzéki eszköz, amely rendelkezésére áll.

A *természeti* szépségre vonatkozó ítélethez csak ízlésre van szükség. A *művészi* szépség viszont „zsenit” kíván¹⁶³. A természeti szépség megítéléséhez nem szükséges előzetes fogalommal bírnom arról, hogy milyennek is kell lennie ennek a tárgynak. Ha ellenben egy műalkotást mondok szépnek, ítéletemet szükségképpen annak *fogalmára* kell alapoznom, hogy minek kell lennie ennek a dolognak (ein Begriff... was das Ding sein soll), és figyelembe kell vennem a dolog *tökéletességét* is (die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen)¹⁶⁴.

¹⁶² Vö. uo.

¹⁶³ Vö. uo. 278. old.

¹⁶⁴ Vö. J. G. Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. (A „Kunst” című cikk.)

Ez alapozza meg Kant szerint a művészet és a művészi „zseni” fölényét a természettel szemben. A művészet szépnek tud ábrázolni olyan dolgokat, amelyek a természetben rútak vagy visszatetszőek. A természetben csak egy olyan fajtája van a rútnak, amely nem ábrázolható a művészet eszközeivel anélkül, hogy végképp meg ne semmisítsen minden esztétikai tetszést és szépséget, ez pedig az undorító (welche Ekel erweckt). Az undorítót már csak azért sem tarthatjuk szépnek, mert akkor a tárgyról alkotott művészi képzetünket nem különböztethetnénk meg magának e tárgynak a természetétől. Kant felhívja a figyelmet arra, hogy a *szobrászat* kerüli a visszatetsző tárgyak közvetlen ábrázolását. Ennek abban látja az okát, hogy a szobrászati alkotásokban a művészet csaknem összeolvad a természettel.

A kanti esztétika egyéb fejezeteihez hasonlóan, a „zseni”-elmélet sem egyedül Kant érdeme. A „zseninek” mint *született* művészi képességnek a fogalma Baumgarten óta jelen van a német esztétikában. Már Baumgarten használta a „született” esztétikai zseni (és temperamentum) kifejezést: ingenium (et temperamentum) aestheticum connatum. Sulzer szintén természetes veleszületett tehetséget lát a „zseniben”, megjegyzi azonban, hogy a zseni nem elegendő a szépség megalkotásához: szükség van a megfelelő *technikára*¹⁶⁵, *észre*¹⁶⁶, *ítéletre*¹⁶⁷ is. Herder szerint a „zseni” „a legmagasabb rendű égi szellem, aki a természet törvényei és saját természete szerint cselekszik az emberiség javára”¹⁶⁸; született tehetség, amely az emberi szellemhez képest transzcendens elvből származik¹⁶⁹.

A kanti „zseni”-elmélet legjellemzőbb és némileg magát Kantot is meglepőítő vonása, hogy a „zseni” nem korlátozható olyan elvekre, amelyek a megismerés szokásos eszközeivel megragadhatók. Kant tanítását nem az a gondolat közelíti a romantika alogikus tendenciájához, hogy a „zseni” értékesebb az értelemre és az észre támaszkodó

¹⁶⁵ Uo.

¹⁶⁶ Uo. (Az „Anständig” című cikk.)

¹⁶⁷ Uo. (A „Dichter” című cikk.)

¹⁶⁸ J. G. Herder: Kalligone. XXII. 205. old.

¹⁶⁹ Uo. 197. old. (Vö. A. Nivelle: Id. mű. 248. old.)

elménél, hanem az az elképzelés, hogy a „zsenit” nem lehet ésszerűen megmagyarázni. Csak ebben a vonatkozásban hasonlíthatók Kant nézetei a romantika vagy a „Sturm und Drang” művészeinek és esztétáinak elgondolásaihoz. *Genetikailag* azonban Kantnak ez a nézete nem annyira a „Sturm und Drang” mozgalmához kapcsolódik, mint inkább a Baumgarten utáni német esztétikai hagyományhoz.

E nézet szerint a „zseninek”, vagyis az igazi művésznek az alkotása olyan módon jön létre, amely megismerhetetlen a világos tudat számára. A művész nem ad számot magának arról, hogy eszméi hogyan keletkeznek és működnek. Le sem tudja írni – a tudomány fogalmaival – saját belső tevékenységét, és nem tudja átadni másoknak a módszert, amely az övéhez hasonló alkotások létrehozásához szükséges. „Hogy alkotását miképpen hozta létre, azt a zseni maga sem leírni, sem tudományosan kimutatni nem képes” – írja Kant¹⁷⁰. Úgy ad szabályt, ahogyan a természet. Ezért a mű szerzője maga sem tudja, hogyan jelentkeznek benne az eszmék, és nem áll hatalmában szándékosan, előzetes terv alapján kigondolni ilyen műveket, vagy átadni művészetét másoknak, közölve azokat a szabályokat, amelyek másokat is képesekké tennének az övéhez hasonló művek megalkotására¹⁷¹.

És Kant mégsem irracionalista az esztétikában! A művészetet olyan tevékenységnek tartja, amely feltételezi egy iránymutató *cél* ismeretét, s így – mint Nivelle joggal jegyzi meg¹⁷² – feltételezi az *ész* is, az alapfogalom forrását. Az *ész* behatol az alkotófolyamatba – tanítja Kant, s ezzel a gondolatával Lessinghez közeledik, aki az észre alapozott *szándékban* (Absicht) jelöli meg az igazi zseni megkülönböztető jegyét¹⁷³. Továbbá, Lessing is azon a véleményen van, hogy a zseni ad szabályokat a művészetnek. Lessing azonban arra alapozta ezt a gondolatot, hogy a zseni mélyebben ismeri a művészetek lényegét és specifikus céljait; hogy éppen ez a mélyebb ismeret különbözteti őt meg az átlagtól, s teszi lehetővé számára az önkényes szabályok elutasítását,

¹⁷⁰ I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Id. kiad. 275. old.

¹⁷¹ Vö. uo.

¹⁷² Vö. A. Nivelle: Id. mű 338. old.

¹⁷³ Vö. G. E. Lessing: Hamburgische Dramaturgie. III.

a természet rendjével megegyező, igazi művészeti törvények megállapítását.

Kant „zseni”-elméletét elemezve, a kutatók régen észrevették a kanti esztétikának egy ellentmondását. A művészetnek a természethez való viszonyát illetően Kant a *művészet* elsőbbségét tanította. A „zseni”-elméletben viszont mintha a *természet* elsőbbsége mellett szállna síkra: a „zseni” úgy jelenik meg, mint azoknak a szabályoknak az öntudatlan közvetítője, amelyeket maga a természet adott; mint a művész személyében megtestesült természet.

Az ellentmondás látszólagosnak bizonyul, mielőtt megértjük, hogy a két állításban Kant *különböző* jelentéssel használja a „természet” kifejezést. Az első esetben – ott, ahol a művészet elsőbbségéről van szó – a természetre mint *jelenségvilágra* gondol; a második esetben viszont – ahol a *természet* elsőbbségéről van szó – „természeten” az *intelligibilis* világot érti. A jelenségvilágba tartozó dolognak, ahhoz, hogy szép legyen, műalkotásnak kell látszania, vagy annak kell lennie. Maga a műalkotás ellenben, mint a zseni produktuma, az *érzékfeletti* világ kifejezése, képességeink intelligibilis szubsztrátumának megnyilatkozása.

Nincs tehát igaza Victor Baschnak¹⁷⁴, aki úgy véli, hogy a „zseni”-elmélet nyilvánvaló ellentmondás és „anómália” Kant tanításában, engedmény az *empirizmusnak*. Kant „zseni”-elmélete következetesen beleilleszkedik a transzcendentális *idealizmusba*: a filozófus mindenütt posztulálja képességeink érzékfeletti egységét. A „zseniben” ez az egység megmutatkozik és produktívnak bizonyul. A művész zseniális tevékenységében a természet úgy fejeződik ki, ahogyan *önmagában, intelligibilisként* létezik. Kant éppoly idealista az esztétikában, mint az etikában, ez az idealizmus pedig nem empirista, mint például Hume-é, hanem feltételezi a jelenségek („fenomenális”) világának és az intelligibilis („noumenális”) világnak a kettősségét (dualizmusát). Kant esztétikájának sajátossága (de korántsem belső ellentmondása, mint Basch tévesen véli) csupán annyi, hogy a „zseni”-elméletben a filo-

¹⁷⁴ Vö. V. Basch: Id. mű. 479. old.

zófus erősebben hangsúlyozza az *egéninek* a szerepét, mint rendszerének más részeiben, közeledve állandó esztétikai ellenfeléhez, Herderhez¹⁷⁵.

6.2. AZ ESZTÉTIKAI ESZMÉK TANA

A „zseni” fogalma az „esztétikai eszmék” fogalmának szomszédságába vezeti Kantot. A „zseni” meghatározása után a filozófus azonnal felteszi a kérdést, hogy milyen lelki képesség teremti a „zsenit”. Erre válaszol az „esztétikai eszmék” elmélete.

A formai rendezettség Kant szerint még nem elegendő ahhoz, hogy a művészi produktumot igazi műalkotássá tegye. „Egy költemény lehet igen csinos és elegáns, de szellem nélküli” (Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist)¹⁷⁶.

Lehet egy műalkotás szellem nélküli akkor is, ha az ízlés szempontjából nincs rajta semmi kifogásolnivaló.

Micsoda hát ez a „szellem”? Esztétikai értelemben Kant azt az elvet tekinti „szellemnek”, amely átlelkesíti a műalkotás anyagát, más szóval, azt, ami célszerű mozgásba hozza a lelket, megindítja a lélek önfenntartó és erőinket fokozó játékát. Ez az elv – szögezi le Kant – nem egyéb, mint „az *esztétikai eszmék* ábrázolásának képessége”; az „esztétikai eszme” pedig a képzelőerőnek az a képzete, „amely sok gondolkodásra ösztönöz anélkül, hogy valamilyen meghatározott gondolat, azaz *fogalom* adekvát lehetne vele, amit tehát semmiféle nyelv teljesen el nem érhet, és nem tehet érthetővé”¹⁷⁷. Kant ezután nyomban megmagyarázza, hogy az „esztétikai eszme” megfelel „az ész eszméjének”. Különbőségük annyi, hogy az ész eszméje viszont „olyan fogalom, amellyel semmiféle *szemlélet* (a képzelőerő képzete) nem lehet adekvát”¹⁷⁸.

A képzelőerőnek ezeket a képzeteit nevezi Kant „eszméknek”.

¹⁷⁵ Nivelle-nek kiváló észrevételei vannak ebben a kérdésben. (Vö. A. Nivelle: Id. mű. 338–339. old.)

¹⁷⁶ I. Kant: Az ítéloerő kritikája. Id. kiad. 280. old.

¹⁷⁷ Uo. 281. old.

¹⁷⁸ Uo.

Az eszmék olyasmi felé törekszenek, ami túlvan a tapasztalat határain: igyekeznek megközelíteni *az ész fogalmainak* (az intellektuális eszméknek) az ábrázolását. Ez a törekvés az objektív valóság látszatát kölcsönzi nekik, mégpedig azért, mert az esztétikai eszmékkel mint belső *szemléletekkel* semmiféle fogalom nem lehet teljesen adekvát.

A költő például arra törekszik – fejtegeti Kant –, hogy érzéki formában jelenítse meg az ész eszméit az örökkévalóságról, a teremtésről, vagy pedig azt ábrázolja, aminek megvannak ugyan a mintái a tapasztalatban, ami azonban meghaladja a tapasztalat határait (ilyen például a halál, az irigység, a szeretet, a dicsőség stb.). A képzelőerő révén, amely az ész nyomába szegődve, egyre többet igyekszik elérni, a költő hiánytalan érzéki képet akar adni arról, amire a természetben nincsen példa. Az esztétikai eszmealkotásnak ez a képessége az összes művészeteket jellemzi, de teljes mértékben csak a *költészetben* mutatkozhat meg. Kant elmagyarázza, hogy ez a képesség önmagában szemlélve tulajdonképpen az, amit *tehetségnek* nevezünk¹⁷⁹.

A képzelőerő akkor válik esztétikai értelemben alkotóvá, ha egy fogalomról olyan plasztikus ábrázolást ad, amely önmagában is képes gondolatokat ébreszteni, mégpedig annyit, amennyi sohasem fogható át egy meghatározott fogalomban. Az effajta képzet magát a fogalmat bővíti határtalanná. Mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét, az észt, hogy ettől a képzettől ösztönözve többet gondoljon, mint amennyi magában a képzetben közvetlenül felfogható és világossá tehető.

Ahol a formák önmagukban nem hozzák létre egy adott fogalom plasztikus ábrázolását, ott kifejezhetik a velük kapcsolatos következményeket és a másokkal való rokonságot. Az ilyen formákat a tárgy esztétikai *attributumainak* nevezzük. A tárgy fogalma mint ész-eszme ebben az esetben sem ábrázolható adekvátan. Ezek az attributumok olyan *esztétikai eszméket* adnak, amelyek az ész eszméjének *logikai* ábrázolását helyettesítik. Céljuk az, hogy felélénkítsék a lelket, és tekintést engedjenek nekünk a rokon képzetek beláthatatlan mezejére

¹⁷⁹ Vö. uo. 281–282. old.

A művészet nemcsak a festészetben és a szobrászatban használ *esztétikai attribútumokat*, hanem más művészetekben is. A *költészet* például Kant szerint egyedül a tárgy esztétikai attribútumaiból meríti a műveit átlelkesítő szellemet. Az esztétikai attribútumok együtt haladnak a *logikaiakkal*, és lendületet adnak a képzelőerőnek, hogy – ha zavarosan is – jóval többet gondolhasson el, mint amennyi a fogalomban és a szóbeli közlésben kifejezhető¹⁸⁰.

A kanti „esztétikai eszme” tehát a képzelőerőnek egy adott fogalommal egyesített képzeje. Szabad tevékenységében ez a képzet a különös képzetek sokféleségével kapcsolódik össze. E sokféleség számára nem található egyetlen olyan kifejezés sem, amely egy meghatározott fogalmat jelölne¹⁸¹.

Az „esztétikai eszmében” az értelem sohasem éri el fogalmai révén a képzelőerő teljes belső szemléletét, amely egy adott képzeethez kapcsolódik. Minthogy pedig a képzelőerő valamely képzetét fogalomra visszavezetni tulajdonképpen annyit jelent, mint exponálni – kifejtetni, megmagyarázni – ezt a képzetet, az „esztétikai eszmét” a szabadon játszó képzelőerő megmagyarázhatatlan, „inexponibilis képzetének nevezhetjük” (eine inexponible Vorstellung)¹⁸².

Az „esztétikai eszme” fogalma a *szépség* új meghatározásához vezet Kantot: a „szépséget... az esztétikai eszmék *kifejezésének* nevezhetjük” (Ausdruck ästhetischer Ideen)¹⁸³. *Két* esetről lehet itt szó: a *szép művészetben* a tárgy fogalma szolgál az esztétikai eszme indítékául, a *szép természetben* viszont csak az adott szemléletre irányuló reflexió. Az utóbbi esetben annak az eszmének a felkeltésére, amelynek *kifejezéseként* szemléljük az adott tárgyat, nem szükséges fogalmat alkotnunk arról, hogy a tárgynak minek is kell lennie¹⁸⁴.

Másrészt, az „esztétikai eszme” fogalma lehetővé teszi Kant számára, hogy befejezze a „zeninek”, a művészi alkotás szubjektumának

¹⁸⁰ Vö. uo. 282. old.

¹⁸¹ Vö. uo. 283. old.

¹⁸² Uo. 311–312. old.

¹⁸³ Uo. 312. old.

¹⁸⁴ Vö. uo. 287. old.

a jellemzését. Az elemzés összefoglalásaképpen Kant *négy* pontban jelöli meg a művész jellemző vonásait.

Először, a művész tehetsége nem tudományos tehetség: ha az volna, tevékenységét bizonyos szabályok előznék meg és irányítanák.

Másodszor, a művészi tehetség nemcsak bizonyos fogalmat feltételez a műről mint célról, hanem *képzetet* is (bár határozatlan) az *anyagról*, a fogalom plasztikus ábrázolásához szükséges *szemléletről*. Ez pedig annyit jelent, hogy a művészi tehetség feltételezi *a képzelőerő viszonyát az értelemhez*.

Harmadszor, a művészi tehetség nem annyira a kitűzött célnak, egy meghatározott fogalom plasztikus ábrázolásának a megvalósításában mutatkozik meg, mint inkább azoknak az „esztétikai eszméknek” a létrehozásában és feltárásában, amelyek gazdag anyagot foglalnak magukba e cél számára. Más szóval, a művészi tehetség lehetőséget teremt magának a képzelőerőnek mint olyan erőnek az elképzeléséhez, amely nincs alávetve semmilyen szabálynak, és célszerű egy adott fogalom plasztikus ábrázolásához.

Végül negyedszer, a művészi tehetség feltételezi a szándékolatlan szubjektív célszerűséget a képzelőerőnek és az értelem törvényszerűségének szabad összhangjában. Sőt: feltételezi ennek a képességnek olyan fellendülését és állapotát, amely semmiképpen sem érhető el a tudomány és a gépies utánzás meghatározott szabályainak követésével. Ez a képesség csak a szubjektum természetéből fakadhat¹⁸⁵.

Ahol a művész egyesíti tevékenységében ezeket a feltételeket, ott jön létre a szép művészetnek az az alkotása, amelyet a „zseni” művének nevezhetünk. Az ilyen mű, mihelyt létrejött, a *minta*, a *példa* szerepét tölti be. Nem szolgálhat azonban az iskolás utánzás példájául. Ha utánozzák, éppen az megy veszendőbe, ami „zseniális” benne, ami a mű lelkét, éltető „szellemét” alkotja. A „zseni” műve csupán egy másik „zseni” számára lehet példa. Az utóbbi, amikor a példászerű művet szemléli, egyáltalán nem gondol ennek megismétlésére vagy lemásolására. A szemlélt mű csupán saját eredetiségének érzését ébreszti fel

benne. Arra törekszik, hogy mentes legyen a művészetben a szabályok kényszerűségétől, de úgy, hogy saját tevékenységével új szabályt adjon a művészetnek, s ezzel példaszerűként nyilvánítsa meg saját tehetségét¹⁸⁶.

A tehetségtelen utánzás viszont csak „majmolás” (Nachäffung). Az utánzó mindent le akar másolni – még azt is, amit a zseni nem oldott meg szerencsésen, de mégis kénytelen volt meghagyni, nehogy gyengítse eszméit. A zseni esetében ez nem fogyatékoság, hanem érdem – a *bátorság* érdeme. Ám a zseni számára megengedhető kifejezésbeli bátorság és az általános szabályoktól való némely eltérés nem tűri az utánzást, és – önmagában – mindig fogyatékoság lesz.

A „majmolás” sajátos fajtája a *modoroskodás* (das Manierieren). Ez nem egyéb, mint az *eredetiség* majmolása. A modoros művész igyekszik bármi áron a lehető legmesszebbre távolodni mindennemű utánzástól, de nincs annyi tehetsége, hogy az így elért eredetiség példaszerűvé (musterhaft) válhatna. A modoros műalkotásban az eszme kifejezése *csak* a különlegességre épül, s ezért összemérhetetlen az eszmével¹⁸⁷.

Ha meg akarjuk érteni a kanti „zseni”-elméletet és a vele szorosan összefüggő tanítást a művészetek osztályozásáról, akkor nagyon fontos szem előtt tartanunk, hogy a műalkotás Kant szerint mindig az ízlés és a zseni valamilyen *kapcsolata*, amely azonban nem mindig harmonikus.

A műalkotás e két elemének megvan a maga sajátos funkciója. Az *ízlés*, csakúgy, mint az ítéelőerő, a zseni *diszciplínája, iskolája*. Jócskán megnyesi a zseni szárnyait (beschneidet diesem sehr die Flügel), kineveli és pallérozza a tehetséget. Továbbá, vezérfonalat ad a zseninek: megmutatja, merre és meddig mehet a célszerűség elvesztése nélkül. Világosságot és rendet visz a művészi gondolkodás áradásába; jóvoltából a zseni képessé lesz az eszmei állhatatosságra, a tartós és állandó előre-

¹⁸⁶ Vö. uo. 285. old.

¹⁸⁷ Vö. uo. 286. old.

haladásra. Ezek a tulajdonságok általános helyeslést váltanak ki, és másokat is munkára buzdítanak.

Az ízlésnek ezt a szerepét Kant annyira fontosnak tartja a művészet számára, hogy úgy véli: ha ugyanabban a műben összeütközésbe kerül a „zseni” az „ízléssel”, és az egyiket elkerülhetetlenül fel kell áldozni, akkor a „zseni” legyen az áldozat. Az ítélőerőnek ugyanis inkább a képzelőerő szabadságát és gazdagságát kell korlátoznia, semmint az értelmet¹⁸⁸.

6.3. A MŰVÉSZETEK OSZTÁLYOZÁSA

Kant esztétikája a *művészetek osztályozásával* fejeződik be.

Igaz, hogy Kant maga nem tekintette ezt az osztályozást befejezett elméletnek, nem látott benne mást, mint a lehetséges kísérletek egyikét. Mégis úgy vélekedett, hogy a kísérletet el kell végezni. Ez természetes. A művészetek kanti osztályozása közvetlenül csatlakozik az ízlés és a zseni elméletéhez. Tükröződnek benne ennek az elméletnek az alapvonásai és alapvető ellentmondásai.

Mivel a *szépség* Kant szemében az esztétikai eszmék *kifejeződése*, a művészetek felosztását a filozófus a művészetnek és a kifejezés *nyelvi* formájának az analógiájára alapozza. Ez a kifejezési forma azért vonja magára Kant figyelmét, mert a nyelv segítségével az emberek nemcsak *fogalmakat* közölnek, hanem *érzéseket* is.

A beszélőnek az a képessége, hogy közölje állapotait másokkal, három közlési eszköz egyesítésén alapul. Ezek: 1. a *szó* vagy artikuláció, 2. a *mozdulat* vagy gesztikuláció és 3. a *hanglejtés* vagy moduláció.

E három közlési eszköznek megfelelően Kant a szép művészetek három formáját különbözteti meg. Ezek: 1. a *szóbeli* művészetek, 2. a *plasztikus* (képző)művészetek és 3. az *érzések játéka* művészete.

A kifejezés különböző eszközei lévén, a művészetek Kant szerint a következőképpen oszthatók fel: 1. a *gondolatok* kifejezésének művészete és 2. a *szemlélet* kifejezésének művészete. Az utóbbi felosztást

¹⁸⁸ Vö. uo. 287. old.

egyébként Kant nem fejt ki, mivel túlságosan elvontnak és a megszott fogalmaktól túlságosan eltérőnek találja.

A szóbeli művészetek között Kant megkülönbözteti az *ékesszólás* és a *költészet* művészetét. Az ékesszólás az ész munkáját végzi a képzelőerő játékaiként, a költészet a képzelőerő játékát játssza az ész ügyeként.

Ez a következőket jelenti. A *szónok* valamilyen ügyet tart szem előtt, de úgy tesz, mintha ez az ügy csupán az eszmékkel való *játék* volna, amelynek nincs más célja, mint a hallgatók érdeklődésének felkeltése. A *költő* ellenben csupán annyit ígér olvasóinak vagy hallgatóinak, hogy az eszmékkel való érdekes *játékban* lesz részük, de mégis oly sokat nyújt az értelem számára, mintha az értelem ügye volna az egyetlen célja.

Ezért a szónok, bár olyasvalamit ad, amit nem ígért – érdekes játékát a képzelőerőnek –, mégsem teljesíti azt, amit ígért s ami valódi szándéka volt: nem foglalkoztatja célszerűen az értelmet. Lényegében *kevesebbet* ad annál, amit megígért.

A költő ezzel szemben nem ígér sokat: csupán az eszmékkel való *játékot* kínálja. Műve megalkotásával azonban olyasvalamit hoz létre, ami méltó rá, hogy ne játéknak, hanem *munkának* tekintsük: játszva látja el táplálékkal az értelmet, és a képzelőerő segítségével életet ad az értelem *fogalmainak*.

Lényegében *többet* nyújt annál, amit ígért¹⁸⁹.

Az érzékiség és az értelem egyesítésének és összhangjának sem az ékesszólás művészetében, sem a költészetben nem szabad *szándékoltan* lennie. Mindennek úgy kell történnie, mintha magától folyna. Bár az érzékiség és az értelem nem boldogulhat egymás nélkül, egyesítésünknek nem szabad kényszerrel végbemennie, és egyikük sem homályosíthatja el a másikat. Ahol ez a feltétel nem teljesül, ott műalkotás sincsen.

A művészetek második csoportjába a *plasztikus* vagy *képzőművészetek* tartoznak. Az eszmét nem a pusztá képzelőerő képzetével fejezik ki, hanem az *érzéki szemlélet* segítségével.

¹⁸⁹ Vö. uo. 287–289. old.

A képzőművészetek az *érzéki igazság* és az *érzéki látszat* művészetére oszlanak. Az érzéki igazság művészete a plasztika (a szobrászat és az építészet). Az érzéki látszat művészete a festészet.

Mind a plasztika, mind a festészet térbeli *alakokkal* fejezi ki eszméit. A plasztika a látás és a tapintás számára alkotja meg ezeket az alakokat, a festészet csupán a látás számára.

A festészet és a szobrászat a képzelőerőben rejlő esztétikai eszmén alapul. A plasztika testi dimenziójában adja az eszme kifejezéséül vagy másolatául szolgáló alakot, vagyis úgy, ahogyan maga a tárgy létezik; a festészet viszont abban a látszatos formában adja az alakot, amelyben ez a síkon a szemnek megjelenik.

A szobrászat és az építészet az ábrázoló szép művészetek első formái. A *szobrászat* testileg ábrázolja a dolgokról alkotott fogalmat, ahogyan a dolgok a természetben létezhetnének; mint szép művészet azonban nemcsak a fizikai valóságra van tekintettel, hanem az *esztétikai* célszerűségre is. Az *építészet* szintén a dolgokról alkotott fogalmat jeleníti meg, de olyan dolgokét, amelyek *csak a művészet révén* lehetségesek. Továbbá, az építészetben a formának nem a természet a meghatározó oka, hanem egy *önkéntes cél*. De ha az építészet ennek a célnak a kedvéért mutatja is be a dolgokat, mégis *esztétikailag célszerűen* mutatja be őket. Az építészetben a műtárgy *használata* korlátozza az esztétikai eszméket. Ebben a művészetben éppen az a lényeges, hogy a termék összhangban legyen a maga meghatározott rendeltetésével.

A *szobrászat* fő célja ezzel szemben csakis az esztétikai eszmék kifejezése. A szobrász egyedül a szemlélet számára dolgozik. Művének tetszenie kell magánvalóságában is, mint testi ábrázolásnak. Csak utánozza a természetet, de mindig szem előtt tartva az esztétikai eszméket is. Ezért a szobrászatban az érzéki igazság sohasem mehet olyan messzire, hogy a mű megszűnjék műalkotásnak és önkényes alkotásnak látszani¹⁹⁰.

Az ábrázoló művészetek második fajtája a *festészet*, amely az eszmékkel művészileg összekapcsolt érzéki látszatot adja elő (den Sinn-

¹⁹⁰ Vö. uo. 289–290. old.

schein künstlich mit Ideen verbunden darstellt)¹⁹¹. Kant kétféle festészetet különböztet meg: az egyik a természet szép ábrázolása, a második a természeti produktumok szép összeállítása. Az első a tulajdonképpeni festészet, a második a XVIII. században divatos *kertművészet*: a fák, bokrok, gyepes területek stb. festői elrendezésének művészete.

A festészet megteremti a testi kiterjedés illúzióját – de csak az illúzióját. Csupán a képzelőerő szabad játékát jeleníti meg a szemléletben, és nincs semmilyen meghatározott témája. Érdekes összeállításban a fény és az árnyék segítségével mutatja a levegőt, a földet és a vizet.

A Kant-féle osztályozásban a művészetek harmadik csoportját *az érzetek szép játékának* művészete alkotja (Kunst des schönen Spiels der Empfindungen). Ez a játék külső hatásokra indul meg bennünk, mégis közölhető másokkal. Semmi egyébbe nem vonatkozik, mint az érzetet magába foglaló külső érzék különböző feszültségi fokai közötti arányokra – vagyis a külső érzék *tónusára*. Ebben az igen széles értelemben tárgyalja Kant az érzetek szép játékának művészetét, és osztja fel két fajtára: a *zenére* és a *színek művészetére*. A hangokkal és a színek csupán a kellemesség érzése kapcsolódik össze, nem pedig kompozíciójuk szépsége. A zene az érzetek szép játéka (a hallás közvetítésével). Csak ezért tartozik a *szép művészetek* területére¹⁹².

A művészetnek bármelyik fajtájáról legyen is szó, Kant szerint egyikben sem az érzékelés *anyaga* a lényege, tehát nem az ami érzékileg kellemes vagy megindító, hanem csakis a *forma*, amely célszerű a megfigyelés és a művészi megítélés számára. A forma észlelése által keltett tetszés egyúttal kultúra is; eszmékre hangolja a szellemet (den Geist zu Ideen stimmt)¹⁹³.

Az érzet anyaga viszont csak az érzékileg kellemesnek a forrása lehet, az érzéki élvezet. Ez semmi nyomot nem hagy az eszmében (nichts in der Idee zurücklässt), eltompítja a szellemet, lassan-lassan csömört ébreszt a tárggyal szemben, a lelket pedig, amely tudatában

¹⁹¹ Vö. uo. 290. old.

¹⁹² Vö. uo. 292. old.

¹⁹³ Vö. uo. 293. old.

van annak, hogy hangulata ellentétes az ész megítélése szerinti céllal – elégedetlenné és szeszélyessé teszi.

Kant erőteljesen kiemeli, hogy végső fokon ilyen sorsra jut minden műalkotás, ha nem egyesíti a művészetet az *erkölcsi célokkal*. Csak ezekből a célokból származhat Kant szerint önálló tetszés. Az erkölcsi céloktól különvált művészetek pusztán a szórakozást szolgálják. Minél gyakrabban részesülnek az emberek ebben a szórakozásban, annál inkább rászorúlnak, hogy elűzzék lelkük elégedetlenségét.

A művészetek közben mindinkább elveszítik jelentőségüket, és a lélek egyre elégedetlenebbé válik önmagával¹⁹⁴.

Ez a gondolatmenet alapos figyelmet érdemel. Kant szövegeinek felületes ismerete gyakran táplált olyan elképzelést, hogy a kanti esztétika szembeállítja a *forma* kultuszába feledkező művészetet azzal a művészettel, amely *eszmei* tartalma révén nyeri el tetszésünket. De nem így áll a dolog. Kant nem az eszmei tartalommal állítja szembe a formát, hanem az „anyaggal”, vagyis az érzékileg kellemessel. Arra gondol, hogy a szép forma művészete felemeli a lelket az eszmékhez, az a művészet ellenben, amely az érzékileg kellemes „anyag” (az érzetek) útján szerez élvezetet, elsekélyesedik, és csillapíthatatlan szórakozni-vágyást, valamint önmagával való, meg nem szüntethető elégedetlenséget szít a lélekben.

A félreértés teljesen érthető. A puszta formája miatt tetsző, eszmeietlen művészet hirdetését azok tulajdonítják Kantnak, akik az *ízlés*-ítéletek kanti jellemzését összetévesztik a *művészet* kanti elméletével. Holott a kettő korántsem ugyanaz. Az ízlésítéleteknek a minőség, a mennyiség, a viszony és a modalitás négy mozzanata szerinti jellemzésében Kant nem azt a kérdést vizsgálja, hogy mi teszi a művet a szép művészet alkotásává, hanem azt, hogy mi teszi a tárgyra vonatkozó ítéletet a *szép* tárgyra vonatkozó ítéletté. Ebben a tanításban Kant valóban azt állítja, hogy ha egy tárgyat *szépnek* ítélünk, akkor megítélésünk a tárgy *formáján* alapul.

Az ilyen összefüggésben elemzett forma azonban semmiképpen sem

a műalkotás formája, hanem az, amit Kant „alaknak” nevez: az ízlés-
ítéletben szépek mondott tárgy *alakja* vagy *körvonala*.

A *művészetről* szóló tanait Kant nem „A szép és a fenséges analitika”-ban fejti ki, ahol az ízlésítélet négy mozzanatát meghatározza, hanem „A tiszta esztétikai ítéletek dedukciójá”-ban, a 43. §-tól kezdve. Ezek a tanok szervesen összefüggnek az „esztétikai eszmék” fogalmával, maga a művészet pedig az esztétikai eszmék kifejezésének képességeként jelenik meg. Amint láttuk, Kant szerint csak az *erkölcsi* eszmékkel való kapcsolat révén tesz szert a művészet igazi értékre.

Egyébként Kant maga adott rá alkalmat, hogy művészetelméletéből a tartalom lebecsülését olvassák ki. Méghozzá kétszeresen is alkalmat adott rá. Először is élesen elválasztotta a művészeti tevékenységet a *megismerő* tevékenységtől, az esztétikai eszméket a *fogalmaktól*. A műalkotás Kant szerint nem nyújt a tárgyról semmilyen *fogalmi* formában kifejezhető ismeretet.

Kant maga igyekezett útját állni az „esztétikai eszme” és a *megismerés* bárminemű összetévesztésének. „Egy esztétikai eszme – fejtegeti – nem válhat megismeréssé, mert *szemlélet* (a képzelőerőé), amelynek számára sohasem találhatunk adekvát fogalmat.”¹⁹⁵

Amikor tehát Kant azt mondja, hogy a művészet és a „zseniben” működő „szellem” az eszmékhez emel bennünket, ez az állítása természetesen nem egyeztethető össze a kanti művészetelmélet formalista értelmezésével, de nem is szünteti meg a *művészi* tevékenység teljes elválasztását a *megismerő* tevékenységtől. Hiszen maga Kant magyarázza, hogy „az ész eszméjéből sohasem lehet megismerés, mert olyan *fogalmat* tartalmaz (az érzékfelettiről), amelyhez sohasem járulhat a megfelelő szemlélet”¹⁹⁶.

Sem az „esztétikai eszmék”, sem „az ész eszméi” nem ok nélkül jönnek létre, hanem a megismerőképesség bizonyos elvei alapján (gewissen Prinzipien der Erkenntnisvermögen... gemäss erzeugt seien); ennek ellenére azonban az „esztétikai eszme” csupán a képzelőerő meg-

¹⁹⁵ Uo. 310. old.

¹⁹⁶ Uo.

magyarázhatatlan képze, az ész eszméje viszont az ész bizonyíthatatlan fogalma¹⁹⁷.

Kant állhatatosan ragaszkodik ehhez a tanításhoz, és mindazokban, akik feltételezik, hogy a megismerés csak *fogalmi* formában létezhet, azt a benyomást kelti, mintha a *forma* által kiváltott tetszést tartaná a művészet egyedüli feladatának. Ennek az értelmezésnek a hívei azonban szem elől tévesztik a kanti esztétika *magvát*, az „esztétikai eszmékről” szóló tanítást, valamint azt a gondolatot is, hogy az igazi művészet mindig erkölcsi eszmékkal kapcsolódik össze.

Másodszor, Kant ennél komolyabb okot is adott arra a tévhitre, hogy a *formát* tekinti a művészet legfőbb elemének. Ez az ok a művészeti ágak egymáshoz viszonyított értékelésében található, amelyet Kant *Az ítéelőerő kritikájának* 53. §-ában, részint pedig az 51. és 52. §-ban fejtett ki.

Az értékelést Kant két *különböző* alapra építi. Az alapok különbözősége főleg a *zene* megítélésében szembetűnő. A zene Kant szerint egyrészt csupán az érzékek szép játékanak művészete, és mint ilyen, csak a hangzásra vonatkozik, azaz csak a hallás külső érzékének különböző feszültségi fokai közötti arányokra, minthogy az érzet erre az érzékre vonatkozik. Művészetként a zene semmi több, mint a hallásérzetek szép játéka. Az elmélkedés számára nem nyújt semmit, több benne az érzéki élvezet, mint a kultúra. Közvetve elindítja ugyan a gondolat játékát, de ez csupán a gépies képzettársítás eredménye. Minden más érzéki élvezethez hasonlóan, a zene is gyakori váltakozást követel, és nem tűr sokszoros ismétlést.

Ha tehát a szép művészeteket aszerint értékeljük, hogy mennyi kultúrát nyújtanak a léleknek, és mércéül azoknak a képességeknek a kiterjesztését vesszük, amelyeknek az ítéelőerőben a megismerés céljából egyesülniök kell, akkor a zene Kant szerint az összes művészetek között a legalacsonyabb helyet foglalja el, mert csupán az érzetekkel játszik.

Van azonban egy másfajta alapja is a különféle művészetek egymáshoz viszonyított értékelésének. A művészeteket nem aszerint lehet és

¹⁹⁷ Vö. uo.

kell értékelnünk, hogy milyen tetszést váltanak ki az érzéki képzelőerő játékaival és azzal a formával, amely a különféleképpen a képzelőerőben történő egyesítésekor keletkezik. A művészeteket nemcsak a bennük megnyilvánuló *ízlés* alapján lehet és kell értékelnünk, hanem a *szellem* alapján is, amelyet kifejeznek. Az *ítélőerő kritikáján* kívül Kant az *Antropológiában* is kifejtette ezt a gondolatot. Ebben a művében azt magyarázza, hogy az ízlés „nem több, mint a formára vonatkozó ítélet szabályozásának képessége a sokféleképpen a képzelőerőben való egyesítésekor”. A szellem viszont „az észnek az a produktív képessége, hogy a priori *példát* adjon a képzelőerő e formája számára”¹⁹⁸. A *szellem* azért kíséri a művészetet, hogy „eszméket alkosson” (um Ideen zu schaffen), az *ízlés* pedig azért, hogy az eszméket „korlátozza a produktív képzelőerő törvényeinek megfelelő forma kedvéért, s ily módon *eredetien* (utánzás nélkül) *alkosson*”. Költőinek és általában költészetnek azt a művet nevezzük, amelyben mind a *szellem*, mind az *ízlés* megnyilvánul¹⁹⁹. Ilyen alkotásokat hoznak létre a szép művészetek.

Ha a műalkotásnak *ebből* a fogalmából kiindulva ítéljük meg a művészeteket, akkor ezek már az emberi szellem *legmagasabb rendű* tevékenységeihez sorolandók, nem pusztán eszközök többé, nem egyszerűen az a céljuk, hogy kellemes érzetekkel vagy *a la grecque* rajzok, rézmetszetek és egyebek tiszta szabad formáinak észlelésével tetszést váltsanak ki.

Ez a magyarázata annak, hogy „a szép művészetek terméke nemcsak ízlést kíván, amely létrejöhet az utánzás talaján, hanem a gondolkodás eredetiségét is megköveteli” (sondern auch Originalität der Gedanken erfordert). Ezt pedig már *szellemnek* nevezzük, mint olyan elvet, amely önmagát élteti (die, als sich selbst belebend, *Geist* genannt wird)²⁰⁰.

Ezért a *természet* festője (der Naturmaler) – akár ecsetet forgat,

¹⁹⁸ I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kant's Gesammelte Schriften. VII. köt. Id. kiad. 246. old.

¹⁹⁹ Vö. uo.

²⁰⁰ Uo. 248. old.

akár tollat, ha pedig tollat, akkor alkosson bár prózát vagy verset – Kant szerint még nem igazi művész, hanem csak „utánzó”, vagy ahogy ma mondanánk, „naturalista”. A művészet igazi mestere „az eszmék festője” (der *Ideenmaler* ist allein der Meister der schönen Künste).

Ebből a szempontból értékeli az összes szép művészeteket a *Kritika* 53. §-a. Az első helyet Kant a *költészetnek* ítéli. A költészet **csaknem** teljesen a „zseninek”, az „ízlés” és a „szellem” egyesítőjének köszönheti eredetét. Kitágítja a lelket, felszabadítja a képzelőerőt. Egy adott fogalom keretében, a fogalom lehetséges formáinak határtalan sokféleségében, megjelöli azt a formát, amelyik a plasztikus képzelőerőt olyan *gondolati teljességgel* köti össze, amilyenek egyetlen elvi kifejezés sem felelhet meg teljesen (mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist). A költészet ezzel esztétikailag eszmévé emelkedik (sich also ästhetisch zu Ideen erhebt)²⁰¹.

A költészet nemcsak az ékesszólással szemben élvez elsőbbséget, hanem minden más művészettel, így a zenével szemben is. A zene csak azért tartozik a szép, nem pedig a pusztán kellemes művészetek közé mert a költészetet használja saját eszközeként²⁰². A költők között kevesebb a felszínes elme, mint a muzikusok között, mert a költők mégis csak az értelemhez szólnak (zum Verstande... reden), a muzikusok pedig csak a külső érzékekhez (bloss zu den Sinnen)²⁰³.

A költészetnek ez az értelmezése természetesen nem formalista. De teljességgel belül marad a kanti *idealizmus* határain, összhangban van továbbá a művészet és a *megismerés* szétválasztásával.

A költészet Kant szerint felruházza a lelket azzal a szabad, öntevékeny és a természeti meghatározottságoktól független képességgel, hogy a természetet mint jelenséget saját nézőpontjából szemlélje és ítélje meg, olyan nézőpontból tehát, amely önmagában nincs megadva a tapasztalatban sem a külső érzékek, sem az értelem számára. Más szóval, ez a képesség az esztétikai tartalmat az érzékfelettinek a szükség-

²⁰¹ Vö. I. Kant: Az ítéelőerő kritikája. Id. kiad. 294. old.

²⁰² Vö. I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Kant's Gesammelte Schriften. VII. köt. Id. kiad. 248. old.

²⁰³ Vö. uo.

leteire és egyúttal ennek skémájaként használja fel (zum *Behuf* und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen)²⁰⁴.

A költészet a saját önkénye szerint teremtett „látszattal” játszik. Nem csalja meg azonban önmagát, mivel maga is pusztá játéknak tekintí saját foglalatosságát, habár ezt a játékot az ész célszerűen felhasználhatja munkájában. Az ékesszólástól eltérően, a költészet nyíltan és becsületesen teljesíti funkcióját: nem akar mást nyújtani, mint a képzelőerő szórakoztató játékát, mégpedig az értelem törvényeivel összhangban; nem akarja az értelmet az érzéki képpel elámitani és megzavarni.

De Kant a zenét sem zárja ki – bármit mondott is róla korábban – az „esztétikai eszmék” kifejezésére képes művészetek közül. Maga a zenét jellemző érzéki kellemes – mondja Kant – a *nyelvhez* hasonló tulajdonságon alapul. Minden nyelvi kifejezésnek van bizonyos hangsúlya, amely megfelel az adott gondolatösszefüggésnek. A hangsúly kifejezi a beszélőnek az érzelmét, és ugyanilyen érzelmet vált ki a hallgatóban, felidézve benne azt az *eszmét* is, amelyet a nyelvi hangsúly a beszélgetés során kifejezett. A moduláció – mondhatni – az érzékek mindenki számára érthető nyelve. A zene felhasználja ennek a nyelvnek a teljes terjedelmét. Ezért – az asszociáció törvénye szerint – természetes módon közölheti mindenkivel az asszociációkhoz kapcsolódó *esztétikai eszméket*.

A zene azonban nem a nyelv formáját, hanem csupán az érzetek egyesítésének formáját, a harmóniát és a dallamot veszi igénybe ahhoz, hogy esztétikai eszmével fejezze ki egy bizonyos témának megfelelően a maga teljességében ki nem fejezhető gondolat egész gazdagságát. Az esztétikai eszmék pedig nem fogalmak és meghatározott gondolatok, hanem az érzetek egyesítésének formái²⁰⁵.

Végül, a *képzőművészetek* közül Kant a *festészetet* állítja az első helyre. Ezt a megítélést egyrészt azzal indokolja, hogy a festészet a rajz művészete, és a rajz „az összes többi képzőművészet alapja”; másrészt

²⁰⁴ Vö. I. Kant: Az ítéelőerő kritikája. Id. kiad. 294. old.

²⁰⁵ Vö. uo. 296. old.

meg azzal – és ez a fontosabbik érve –, hogy a festészet jóval mélyebben be tud hatolni az eszmék régiójába (weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen... kann), és így a szemlélet mezejét (das Feld der Anschauung) jobban ki tudja tágítani, mint bármely más művészet²⁰⁶.

Az alapvető művészeti ágaknak ez az összehasonlító értékelése zárja le a művészetek osztályozásának vagy rendszerének kanti vázlatát. Kant csupán a lehetséges elképzelések egyikének tartja ugyan ezt a vázlatot, rendszere azonban világosan tükrözi az „ízlésre”, a „zsenire”, a „szépre” és a „művészetre” vonatkozó kanti nézeteket. E rendszer áttekintése révén pontosabbá tehattük felfogásunkat a kanti esztétika „formalizmusát” illetően. Az ízlésítélet négy mozzanatának elméletét valóban „formalistának” mondhatjuk. De Kant művészetelmélete nem formalista. Alapját az a gondolat alkotja, hogy a művészetek „esztétikai” eszmék kifejezésére képesek, és erkölcsi eszmékkel függnek össze. Ezek az eszmék arra utalnak – véli Kant –, hogy a „zseni” tevékenységének és a műalkotást átlelkesítő „szellemnek” a legfőbb forrása az „érzékefeletti” világ. Kant az esztétikában közvetlen elődje Schellingnek és Hegelnek, olyan szubjektív idealista lévén, aki megindult az objektív idealizmus felé, de nem jutott el hozzá. A határ, ahol megtorpan, a kritikai ismeretelmélet szubjektivizmusa és agnoszticizmusa.

A művészetek rendszerének vázlatával nem fejeződik még be Kant esztétikája. Hátra van a következő – második – szakasz: „Az esztétikai ítélőerő dialektikája” (55–59. §).

Ebben a szakaszban Kant kimutatja, hogy az ízlés kritikája során elkerülhetetlenül az ízlés képességének *ellentétes* elveibe ütközünk, és az ellentmondás (vagy *antinómia*) szükségképpen megoldást követel.

Kant előadja, hogy nem *magának az ízlésnek* az ellentmondásairól van szó. Az ízlésítéletek ellentmondása, amely abból áll, hogy mindenki a saját ízlésére hivatkozik, még nem jelenti az ízlés *dialektikáját*: senki sem tart igényt ugyanis arra, hogy ítélete általános szabállyá legyen.

A dialektikus antinómia nem az *ízlésítéletek* között jelentkezik, ha-

nem az ízlés elvével, az ízlésítételek alapjával kapcsolatban, s a *tétel* és az *ellentétel* szembenállásában fejeződik ki. A *tétel* szerint az ízlésítételek nem fogalmakon alapulnak. Ha fogalmakon alapulnának, vitázni lehetne róluk, azaz bizonyítékok segítségével lehetne eldönteni a kérdést.

Az *ellentétel* szerint viszont az ízlésítételek *fogalmakon* alapulnak. Ha nem fogalmakon alapulnának, különbségeik ellenére nem lehetne vitázni róluk, vagyis igényt tartani mások ízlésítéletének szükségszerű megegyezésére a miénkkel²⁰⁷.

Kant hangsúlyozza, hogy az elveknek ez az ellentmondása minden ízlésítéletnek az alapja, és semmiképpen sem szüntethető meg. Igazi dialektika ez.

Az antinomikus tételek összeütközése azért elháríthatatlan – mondja Kant –, mert a fogalmat, amelyre az ízlésítéletekben a tárgy vonatkozik, szükségképpen kettős értelemben, két különböző szempontból kell vizsgálni.

Minden ízlésítélet a külső érzékek tárgyaival foglalkozik. De nem azért foglalkozik velük, hogy meghatározza *fogalmukat* az értelem számára. Az ízlésítélet nem megismerő ítélet, csupán a tetszés érzésével kapcsolatos különös ítélet vagy különös szemléleti képzet. Ezért ennek az ítéletnek az érvényessége a szubjektumra vagy az ítéletet kimondó egyénre korlátozódik: mindenkinek megvan a maga ízlése, s ami az én számomra a műélvezet tárgya, az mások számára nem feltétlenül az²⁰⁸.

De az ízlésítéletben a képzet tágabb vonatkozásban van a tárggyal (és egyúttal a szubjektummal is). A képzetnek erre a tágabb vonatkozására alapozzuk Kant szerint ennek az ítéletfajtának a *kibővítését*. Az ízlésítéleteket már olyan ítéleteknek látjuk, amelyek *mindenki számára szükségszerűséggel bírnak*. Szükségképpen valamilyen *fogalom* kell tehát alapulniok. Ez azonban olyan fogalom, amely szemlélettel *nem határozható meg*, s amely által *nem ismerhetünk meg semmit*. Ezért nem szolgáltatathat *semmilyen bizonyítékot* az ízlésítélet számára

²⁰⁷ Vö. uo. 306. old.

²⁰⁸ Vö. uo. 307. old.

(kein Beweis für das Geschmacksurteil führen lässt – Kant kiemelése)²⁰⁹.

Dehát miféle fogalom is ez? Semmi más, mint tiszta fogalma az *érzékfelettinek*, amely a tárgyat mint a *külső érzékek* tárgyát, tehát mint *jelenséget* megalapozza. Ugyanez alapozza meg a szubjektumot is, aki az ítéletet kimondja.

Amíg erre a fogalomra fel nem figyelünk, addig semmiképpen sem igazolható az ízlésítéletek általános érvényére támasztott igény – állítja Kant.

Az így keletkező – méghozzá szükségszerűen keletkező – ellentmondás azonban rögtön eltűnik, mihelyt kimondjuk a következő tételeket: az ízlésítélet egy *különös* fogalmon nyugszik, amelyet az ítélőerőben a természetnek tulajdonított szubjektív célszerűség okáról alkottunk. Ez a fogalom olyan, hogy semmit sem lehet belőle megismerni, sem pedig bebizonyítani az ítélet tárgyára vonatkozóan, mivel önmagában meghatározhatatlan. Ilyen értelemben alkalmatlan a megismerésre.

Ám ugyanennek a fogalomnak a jóvoltából az ízlésítélet *mindenki számára érvényessé válik*. Erre az érvényességre mint *különös*, de a szemléletet közvetlenül kísérő ítélet tesz szert. Meghatározásának alapja talán abban a fogalomban rejlik, amelyet arról alkottunk, ami az *emberiség érzékfeletti szubsztrátumának* tekinthető.

Ezek a megfontolások eleve eldöntik a *Kritika* 56. §-ában előadott ízlés-antinómia megoldását. Ugyanez történik, ami *A tiszta ész kritikájában*, a tiszta elméleti ész dialektikájának vizsgálatakor²¹⁰: Kant igyekszik bebizonyítani, hogy az ízlésítélettel kapcsolatos tétel és ellen-

²⁰⁹ Vö. uo. 307–308. old.

²¹⁰ Kant maga mutatott rá, hogy a dialektikus ellentmondások expozícióját és megoldását illetően mindhárom *Kritikájában* hasonló módszert alkalmazott. Amint írja, „az esztétikai ítélőerő antinómiájának megszüntetése ugyanazt az utat járja, mint amit a kritika a tiszta elméleti ész antinómiáinak megszüntetésében követett; az antinómiák itt is és a gyakorlati ész kritikájában is rákényszerítenek bennünket, hogy akarattunk ellenére tekintsünk túl az érzékiség határain, és az érzékfelettiben keressük összes a priori képességeink egyesülési pontját”. (*I. Kant: Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 309. old.)

tétel csak látszólag van ellentmondásban egymással. Lényegileg nem zárják ki egymást, és együtt létezhetnek, habár fogalmuk lehetőségének magyarázata meghaladja megismerő képességünket. Más szóval, az esztétikai ítélőerő dialektikája csak „látszata” (Schein) az ellentmondásnak. Ez a látszat azonban *természetes* és az emberi ész számára *elkerülhetetlen* (ist natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich)²¹¹.

Ezért az antinómia a látszólagos ellentmondás megoldása *után* is fennmarad, noha most már nem téveszthet meg bennünket.

Az elmondottakból kitűnik, hogy az esztétikai ítélőerő elvének megalapozásakor Kant egy rendkívül fontos kérdésben határozottan eltér az *empirizmus* esztétikájától, és egy sajtószzerűen *racionalista* esztétika kidolgozására törekszik.

Kant esztétikai racionalizmusa a műélvezet alapjainak *apriorizmusában* nyilvánul meg. Ez az apriorizmus különbözteti meg Kantot azoktól a XVIII. századi német esztétáktól is, akiknek oly sokat köszönhetett saját esztétikai fejlődése szempontjából, s akik maguk is spekulatív hajlamokról tesznek tanúságot esztétikai nézeteikben.

Kant világosan számot adott magának saját esztétikai tanainak *racionalista* tendenciájáról. „Megmutattuk – írja *Az ítélőerő kritikájának* 58. §-ában –, hogy a tetszésnek vannak a priori okai is, amelyek ennél fogva összeegyeztethetők a racionalizmus elvével, jóllehet ezek az okok nem fejezhetők ki *meghatározott fogalmakban*.”²¹²

Kant azonban nem éri be azzal az egyszerű megállapítással, hogy esztétikai álláspontja közel van a *racionalizmus*hoz. Úgy véli, differenciáltan kell vizsgálni az ízlés elvének racionalista jellegét.

Vizsgálódása ahhoz a meggyőződéshez vezette Kantot, hogy az ízlés elvének racionalizmusa (apriorizmusa) „vagy a célszerűség *realizmusának*, vagy *idealizmusának* racionalizmusa” (entweder der des *Realismus* der Zweckmässigkeit, oder des *Idealismus* derselben)²¹³.

²¹¹ Vö. I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 308. old.

²¹² Uo. 315. old.

²¹³ Uo.

Arról a kérdésről van szó, hogy miképpen kell *esztétikailag* felfogni a megegyezést két tényező között: az egyik a tárgy célszerűségének képze a képzelőerőben, a másik az ítélőerő lényeges elveinek összessége a szubjektumban általában.

A természet esztétikai célszerűségének *realizmusa* esetén felteszik, hogy a szubjektív célszerűség a természet (vagy a művészet) valóságos, előre elhatározott célja, és megfelel a mi ítélőerőnknek.

A természet esztétikai célszerűségének *idealizmusa* esetén felteszik, hogy a célszerű megfelelés minden előre elhatározott cél nélkül, teljesen véletlenül nyilatkozik meg. Szubjektív célszerűségünk megegyezése ez az ítélőerőnek azokkal a szükségleteivel, amelyek a természetre és a különös törvények szerint keletkező természeti formákra vonatkoznak.

Kant egyaránt megvizsgálja a célszerűség „*realista*” és „*idealista*” felfogása mellett szóló érveket.

Sok érv szól a természet esztétikai célszerűségének „*realizmusa*” mellett: mindenekelőtt a szép formák sokasága a szerves természet birodalmában. Ilyenek a virágok, a levelek, a növényi alakok. Saját rendeltetésük szempontjából a szépség Kant szerint fölösleges, ízlésünk számára úgy tűnik, mintha mesterséges dísz volna a különböző nemű és fajú élőlényeknek. Mindez – különösen pedig a színek sokrétűsége és harmóniája az organizmusok felületén – akaratlanul is arra a hipotézisre készíti az elmét, hogy a természetnek csakugyan valamiféle céljai voltak esztétikai ítélőerőnk vonatkozásában.

Súlyos érvek szólnak azonban a természet *reális* esztétikai célszerűsége *ellen*: szembehelyezkedik vele az emberi ész és maga a természet is. Az ész azt követeli, hogy ahol csak lehetséges, kerüljük az elvek szaporítását. A természet *reális* esztétikai célszerűségének feltételezése az ész megítélése szerint szükségtelen a természet magyarázatához.

Maga a természet is cáfolja ezt az elvet. A természet mindig hajlamos olyan formákat alkotni, amelyek mintha csak azért jöttek volna létre, hogy esztétikai ítélőerőnk tárgyává legyenek. Ám a természet a legcsekélyebb okot sem adja arra a feltételezésre, hogy ezeknek a formának a létrejöttében a szokásos oksági mechanizmuson kívül más is közrejátszott volna. Így hát mindezek az alakulatok célszerűeknek

látszhatnak ítélőerőnk számára, még ha semmiféle észme nem szolgál is alapjukul (wonach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurteilung zweckmässig sein können)²¹⁴.

Mivel virágok szépségéről, madarak tollazatáról, kagylók alakjáról és színéről van szó, mindezt a természetnek kell tulajdonítanunk – állítja Kant –, és a természet ama képességének, hogy esztétikai célszerűséggel képes alkotni „minden erre irányuló különös cél nélkül, kémiai törvények szerint, a szervezethez szükséges anyag kiválasztásával” (ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie)²¹⁵.

Van azonban Kant szerint olyan érv, amely egyenesen a természet esztétikai célszerűségének *idealitását* bizonyítja, és nem engedi meg, hogy a természet *céljának realizmusát* használjuk képzelőerőnk magyarázatának alapjául.

Ez az érv a következő: a szépség megítéléséhez a kritériumot általában önmagunkban keressük, mégpedig a priori. Ha feltételezzük *a természet célszerűségének realizmusát*, akkor a természettől kell eltanulnunk, hogy mit is tartunk szépnek. Így azonban az ízlésítélet *empirikus törvényeknek* volna alávetve.

De a helyzet valójában így áll: ha el akarjuk dönteni, hogy a vizsgált tárgy szép-e vagy sem, esztétikai ítélőerőnkhez fordulunk, amely maga ad ehhez törvényt (selbst gesetzgebend ist). Az esztétikai megítélésben nem arról van szó, hogy mi a természet, vagy mit jelent a mi számunkra a természet mint *cél*, hanem csupán arról, hogy *miképpen észleljük a természetet*²¹⁶. Ha a természet a mi gyönyörködtetésünkre alkotta volna meg formáit, még akkor is a természet objektív célszerűségéről kellene beszélnünk, nem pedig arról a szubjektív célszerűségről, amely a képzelőerő szabad játékán alapul. A célszerűség észmei jellege a *művészetben* még világosabb – jelenti ki Kant. A művészetet illetően először is nem tehetjük fel az érzetek által közvetített célszerűség reális

²¹⁴ Vö. uo. 316. old.

²¹⁵ Uo. 318. old.

²¹⁶ Vö. uo.

jelleget, különben művészet és szépség helyett csupán valami *kellemes*-*sel* volna dolgunk. Másodszor, még ha nem a kellemes által kiváltott tetszésről van is szó, hanem „esztétikai eszmék” művészi élvezetéről, ennek az élvezetnek akkor sem kell *meghatározott célok* elérésétől függnie. Ebben különbözik a szép művészet a *mechanikus szándékú* művészettől (mechanistisch absichtliche Kunst)²¹⁷. Ezért az ízlés elve még a *racionalizmusban* is a célok *idealitásán* alapul, nem pedig a *realitásukon*.

Az ízlés racionális elvének „idealitása” helyes és mély gondolatot foglal magában. Kantnak ez a tanítása tagadja, hogy tudományosan megalapozható és bizonyítható volna a teológusoknak és az idealista filozófusoknak az a tétele, amely szerint a természet működésében és alkotásaiban szándékolt célszerűség van jelen. A tudomány csupán a természetben működő *okokról* tud, szándékolt *célokról* nem. Szándékolt célszerűség egyedül az ember tevékenységét jellemzi. Ilyen a gyakorlati tevékenység. Kant azonban, miután helyesen tagadta a *szándékolt* célszerűséget a természetben, tévesen kiterjeszti ezt a tant az emberi *művészetre* is. Úgy véli, a művészetben a célok rejtve vannak. A művészetben is van ugyan célszerűség, de csak *formai*: csak a *forma célszerűsége*, konkrét cél nélkül.

Ez a hibás nézet arra utal, hogy Kant korában hiányoznak még a feltételek a célszerűség problémájának helyes materialista megoldásához. *Az ítélőerő kritikájának* második részében Kant óriási gondolati erőfeszítéssel igyekezett összehangolni a természeti jelenségek *oksági* magyarázatának tudományos elvét a természeti formák megfigyelt célszerűségével. Erőfeszítései azonban hiábavalónak bizonyultak. Darwin lángelméjére volt szükség annak bebizonyításához, hogy a természetben, amely nem szándékolt célok szerint működik, maguk az oksági folyamatok hozzák létre az organizmusok és az alkalmazkodás célszerű formáit. Kant megtorpant ennek a problémának a küszöbénél. Materialista megoldás helyett csak agnoszticizmust tudott ajánlani az ismeretelméletben, és a szubjektív célszerűség elvét tekintette

a filozófiai gondolkodás szabályozó elvének. Ugyanilyen szubjektivistán módon alkalmazta ezt az elvet az *esztétikában* is, a művészi tevékenység magyarázatában.

*

Megvizsgáltuk Kant filozófiájának valamennyi lényeges oldalát. Amint láttuk, a filozófus olyan tanítás megalkotására törekszik – a transzcendentális idealizmus alapján –, amely mind a lételmélet, mind az ismeretelmélet vonatkozásában a *szubjektív* idealizmus válfajának bizonyul. Ennek az idealizmusnak a meghaladására maga Kant tesz kísérleteket, ezek azonban nem hoztak – és a kanti premisszák alapján nem is hozhattak – kielégítő eredményt. Kant a *szubjektív* idealizmus eredeti és megismételhetetlen klasszikusaként vonult be a filozófia történetébe.

A szubjektivizmust Kant folytatóinak és örököseinek kellett meghaladniuk.

E folytatók: Fichte, Schelling és különösen Hegel. Rendszereikben a *szubjektív* idealizmus objektív idealizmussá alakul, a dialektika pedig, amely Kantnál az agnoszticizmus előítéleteit és tévedéseit megalapozó és támogató, lényegileg negatív tanítás, a természeti és társadalmi fejlődés konstruktív tudományának módszerévé, e folyamat elméleti megismerésének hatalmas eszközévé lesz.

A folytatók, akik ebben az irányban bontakoztatták ki a kanti kezdeményezéseket, tisztában voltak vele, hogy eredményeik semmiképpen sem lettek volna lehetségesek a Kanttól kapott termékeny elvek és ösztönzések nélkül. Fichte ugyan élesen bírálta következtetéseiért és „háromnegyed fejű” filozófusnak nevezte Kantot, Hegel pedig kötekedve, de joggal vetette Kant szemére gondolkodásának elvontságát, metafizikus, spekulatív jellegét, a kanti dialektika kiküszöbölhetetlen fogyatékosságait, azonban mind a ketten elismerték a transzcendentális módszer megalkotójának múlhatatlan érdemeit.

TARTALOM

ELŐSZÓ	5
--------------	---

Első fejezet

KANT FILOZÓFIÁJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE. ALAPVETŐ MŰVEK	7
---	---

1. § A filozófus élete és tevékenysége	7
2. § A kritika-előtti korszak	13
3. § „A tiszta ész kritikája”	27
3.1. A „magánvaló”	32
3.2. A transzcendentális esztétika	37
3.3. A transzcendentális analitika	42
3.4. A transzcendentális dialektika	51
4. § „A gyakorlati ész kritikája”	59
5. § „Az ítélőerő kritikája”	68
6. § Kant társadalmi, politikai nézetei	79
6.1. Jog- és államelmélet	85
6.2. A történelem filozófiája	89
7. § Kant filozófiájának történelmi szerepe	95

Második fejezet

KOZMOLÓGIA ÉS KOZMOGÓNIA 101

1. § Kant kozmológiájának és kozmogóniájának közvetlen
előfutárai 101
- 1.1. Newton kozmológiája 103
2. § Kant kozmogóniája 106

Harmadik fejezet

A METAFIZIKA PROBLÉMÁJA 117

Negyedik fejezet

A TRANSCENDENTÁLIS IDEALIZMUS ÉS A TRANSCENDENTÁLIS MÓDSZER 145

Ötödik fejezet

A DIALEKTIKA ÉS AZ ANTINÓMIÁK 207

1. § Fordulat a dialektika irányában 207
2. § Értelem és ész 217
3. § Az ész antinomikus jellegének felfedezése 229
4. § A matematikai antinómia és bírálata 246
5. § A dinamikai antinómia és bírálata. Kant dialektikájának
formalizmusa 263

Hatodik fejezet

ETIKA 283

1. § Kant etikájának formalizmusa 283
2. § Az eudaimonista etika bírálata 293
3. § Kant etikai rigorizmusa – kötelesség a hajlamok ellen 296
4. § A szabadság fogalma 300
5. § Szabadság és okság 312

6. § Történelemfilozófia és erkölcs	318
7. § Erkölcs és jog	322
8. § Kant „gyakorlati” filozófiájának tartalmi tendenciája	333

Hetedik fejezet

ESZTÉTIKA	339
----------------------------	------------

1. § Előzetes módszertani megjegyzések	339
2. § Kant esztétikai művei és az esztétikai problematika fejlődése filozófiájában	356
3. § Az ízlésítéletek kanti jellemzése. A szép analitikája	386
4. § Az ízlésítéletek kanti jellemzése. A fenséges analitikája	411
4.1. A matematikai fenséges	416
4.2. A dinamikai fenséges	420
5. § Az esztétikai ítéletek dedukciója	425
6. § Művészetelmélet	435
6.1. A művészi tevékenységről (a „zseniről”) szóló tanítás . . .	435
6.2. Az esztétikai eszmék tana	446
6.3. A művészetek osztályozása	451

A borító- és kötésterv Keresztes Mária munkája

A kiadásért felel a Gondolat Könyvkiadó igazgatója

82/1145 Franklin Nyomda, Budapest

Felelős vezető: Mátyás Miklós igazgató

Felelős szerkesztő: Fellner Pál

Műszaki vezető: Gonda Pál

Műszaki szerkesztő: Keresztes Mária

**Megjelent 29,5 (A/5) ív terjedelemben,
az MSZ 5601–59 és 5602–55 szabvány szerint**